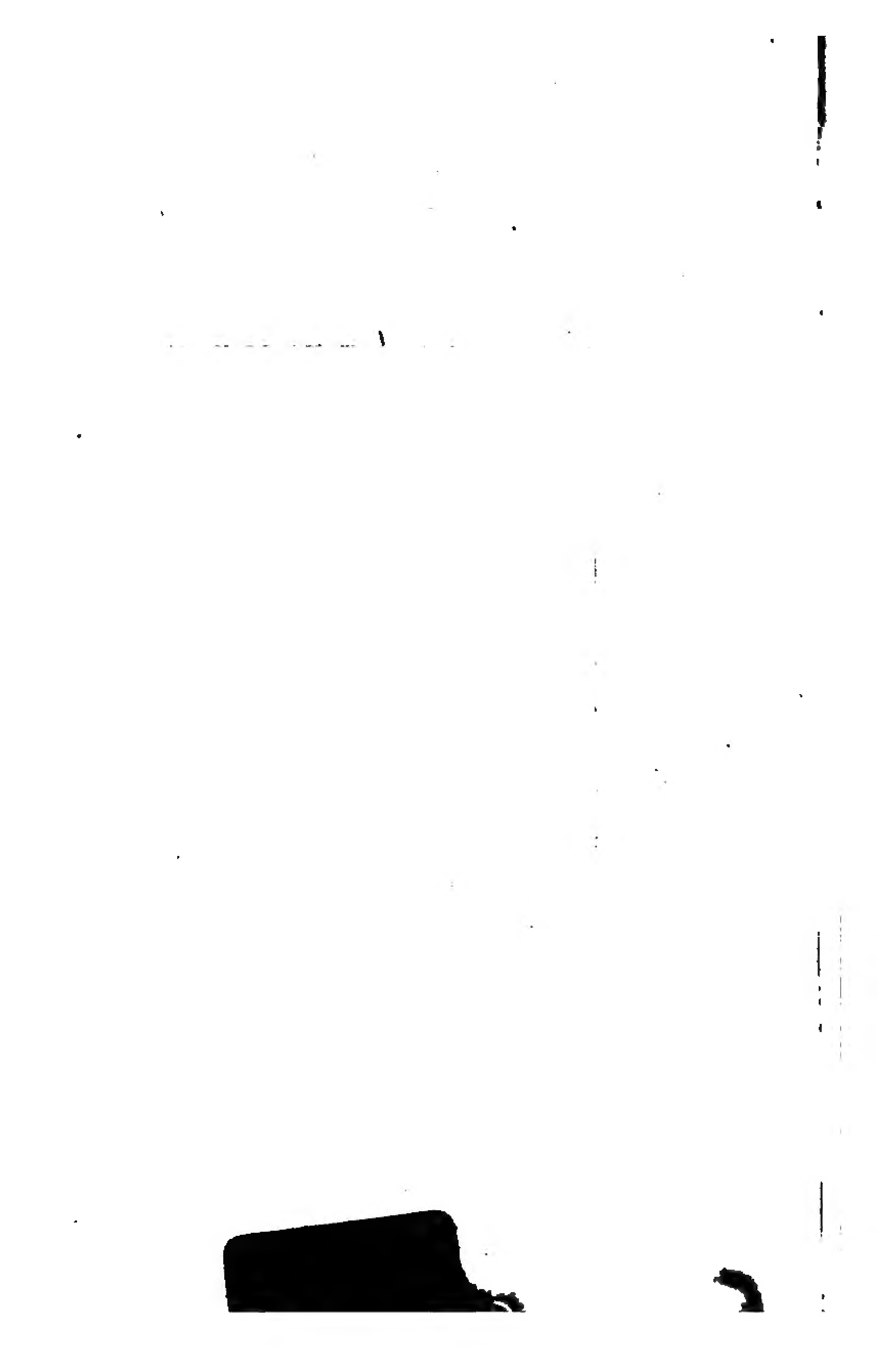


Johannes Müller

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

Rudolf Smend

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XIII)

Johannes Müller

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit.

Rudolf Smend

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XIII)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XIII

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908
Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XIII

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908
Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)



Inhalt

BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG UND KRITIK DES BUCHES TOBIT

VON

JOHANNES MÜLLER
IN TANGER (MAROKKO)

Die folgenden Untersuchungen beschränken sich im wesentlichen auf die griechischen Rezensionen des Buches, die nach nahezu allgemeinem Konsensus die älteren sind. Die altlateinische und die syrischen Übersetzungen, die mit ihnen in nächster Beziehung stehen, habe ich aber bei allen wichtigeren Fragen zur Vergleichung herangezogen.

Bekanntlich sind in den griechischen Handschriften der Hauptsache nach zwei Textrezensionen zu unterscheiden. Einen kürzeren Text (K) bieten Codd. Alex. und Vatic. und die meisten übrigen LXX-Handschriften, ebenso der Syrohexaplaris für 1, 1—7, 11 ^{med}. Ein längerer Text (L) ist griechisch erhalten im Cod. Sin., lateinisch in der Vetus Latina (VL). Nur fragmentarisch ist eine dritte Rezension (F) auf uns gekommen, nämlich griechisch das Stück 6, 9—13. 18 in den Handschriften 44, 106, 107, und syrisch 7, 11 ^{med}—14, 15 in der Peschita, die für 1, 1—7, 11 ^{med} den syrohexaplarischen Text hat. Es ergibt sich somit folgendes Schema:

---

* Wegen meiner Abreise ins Ausland hat Herr Prof. R. Smend in Göttingen, dem ich überdies eine Anzahl von Beobachtungen verdanke, dieser Arbeit in einzelnen Partien ihre letzte Gestalt gegeben.

	𝔎	𝔏	𝔉
Griechisch:	A B Ven 1 und die meisten Minuskeln	S	44, 106, 107 (6, 9—13, 18)
Lateinisch:		VL	
Syrisch:	Syrohexaplaris (1, 1—7, 11)		Peschita (7, 11—14, 15)

Jüngere Bearbeitungen, und zwar auf Grund von 𝔏, sind der aramäische Text (Ar), den A. Neubauer im Jahre 1878 herausgegeben hat,[1] ferner die beiden hebräischen Texte Münsters (HM) und Fagius' (HF), und auch die mit dem Texte Münsters verwandte persische Übersetzung. Auch die Vulgata des Hieronymus steht mit diesen aramäischen und hebräischen Texten in gewisser Verwandtschaft, wenngleich sie auf der VL beruht.[2]

I.

Mit der Erzählung des Buches Tobit hat man längst das weit verbreitete Märchen von dem dankbaren Toten verglichen, der wieder erstanden, seinem Wohltäter zur Heirat mit einer reichen Erbin verhilft, deren frühere Freier sämtlich von einem Dämon ermordet waren.[3] In mehreren Versionen dieses Märchens wird der Held von dem Wiedererstandenen außerdem aus einer Gefahr am Wasser gerettet. Sodann fordert der Beschützer, der sich

---

1 Vgl. Th. Nöldeke in den Monatsberichten der Berliner Akademie vom Jahre 1879 (Berlin 1880) S. 45—69.

2 Die Literatur über das Buch Tobit ist verzeichnet bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 3 III 177 ff. Einzelne neuere Arbeiten habe ich unten aufgeführt. — Kapitel- und Verszahlen des Buches zitiere ich nach Swete, The Old Testament in Greek.

3 So zuerst Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Toten (Bonn 1856) S. 131 f. Die später nachgewiesenen Parallelen findet man am vollständigsten bei E. Cosquin in der Revue biblique VIII (1899) S. 62—73; 511—521.

wie Rafael zunächst nicht zu erkennen gibt, im Märchen im voraus die Hälfte des Erwerbs, den Tobit dem Rafael hinterdrein anbietet (Tob. 12, 2 ff.). Die Vergleichung dieser Parallelen ist auch deshalb unabweislich, weil das Thema von der Totenbestattung sich durch das ganze Buch Tobit hinzieht.

Immer wieder begräbt Tobit (1, 17; 1, 18; 2, 3—8) die toten Volksgenossen, trotzdem er bei Erfüllung dieser frommen Pflicht nicht nur Hab und Gut einbüßt, sondern beinahe auch das Leben. Wiederholt ermahnt er aber auch den Sohn, die Eltern würdig zu bestatten (4, 3; 14, 10). Und auch Tobias sieht dies als heiligste Pflicht an; er fürchtet den Tod, weil seine Eltern dann niemand haben würden, der sie bestatten könnte (6, 15). Die Totenbestattung ist so wesentlich, daß sogar die himmlischen Mächte persönlich sie voll Wohlgefallen überwachen, und daß das schließliche Glück Tobits und seines Sohnes als Belohnung dieses Dienstes erscheint (12, 12—15).

An sich wäre es nun freilich denkbar, daß die ethnischen Märchen vom dankbaren Toten Abwandlungen der Tobitgeschichte vorstellten. Aber gegenwärtig herrscht ziemliche Übereinstimmung darüber, daß die Erzählung in ihrem hauptsächlichsten Wendepunkt, nämlich bei der Verheiratung des Tobias mit der Sara, auf jüdischer Übermalung einer älteren Version beruht. Die jüdische Frömmigkeit des Tobit und des Tobias und der gesetzliche Anspruch, den Tobias auf das Erbe des Raguel hat, sollen nach der uns vorliegenden Erzählung der eigentliche Grund dafür gewesen sein, daß Tobias die Braut gewann. Aber anderer Art und älteren Ursprungs ist die Zauberkunst, mit der Tobias auf den Rat des Engels den bösen Dämon unschädlich macht. Indessen bedarf der Wortlaut von 6, 13 hierbei einer anderen Erklärung, als er sie bei den Auslegern findet. Nach ℵ sagt

Rafael 6, 13 zu Tobias: διότι ἐπίσταμαι Ῥαγουὴλ ὅτι οὐ μὴ δῷ αὐτὴν (sc. τὴν Σάῤῥαν) ἀνδρὶ ἑτέρῳ κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ, ἢ ὀφειλήσει θάνατον, ὅτι τὴν κληρονομίαν σοὶ καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον. Die Ausleger verstehen diese Worte allgemein dahin, daß Raguel nach dem Gesetz Moses sterben müsse, wenn er die Sara einem anderen Manne als dem Tobias gäbe. Das ist freilich der Sinn der Worte nach 𝔏 und 𝔖 und der mit 𝔏 gehenden VL.[1] Subjekt in ὀφειλήσει darf aber nicht Raguel, sondern nur der ἀνὴρ ἕτερος sein. Der Wortlaut von 𝔎 erlaubt dies Verständnis, und jedenfalls kann der Verfasser nichts anderes gemeint haben.

Denn wenn Rafael für den Fall der Verheiratung der Sara mit einem anderen Manne den Tod des Raguel voraussähe, könnte die Sara dem Tobias immerhin entgehen. Sicher ist sie ihm dadurch, daß jeder andere Freier sterben muß, weil nur dem Tobias das Erbe zukommt. Damit muß aber auch der Tod der Sieben erklärt sein, der in diesem jüdischen Buche nicht allein als das Werk des Asmodaios gelten darf. Man könnte der Beziehung von ὀφειλήσει auf den ἀνὴρ ἕτερος auch nicht damit entgehen, daß man (wozu 𝔏 und 𝔖 einigermaßen die Hand bieten) ἐπίσταμαι (vgl. 11, 7) in ἐπίσταται änderte. Denn woher sollte Raguel zu der Einsicht gekommen sein, daß ihm selbst der Tod drohe, wenn er noch einmal die Sara einem anderen Manne gäbe? Ungestraft hat er ja siebenmal seine Tochter einem anderen Manne gegeben, dagegen sind die Sieben alle umgekommen.

---

[1] Vgl. 𝔏: καὶ ἐπίσταμαι ὅτι οὐ μὴ δυνηθῇ Ῥαγουὴλ κωλῦσαι αὐτὴν ἀπὸ σοῦ ἢ ἐγγυᾶσθαι ἑτέρῳ, ὀφείλησιν (l. ἢ ὀφειλήσει) θάνατον κατὰ τὴν κρίσιν τῆς βίβλου Μωυσέως, καὶ διὰ τὸ γινώσκειν ὅτι σοὶ κληρονομία καθήκει λαβεῖν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ παρὰ πάντα ἄνθρωπον. Ähnlich 𝔖: οἶδα, ὅτι οὐ δύναται Ῥαγουὴλ ἀντειπεῖν σοι, ὅτι σὺ ἄρχεις αὐτῆς παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι γινώσκει ἐὰν δώσῃ αὐτὴν ἀνδρὶ ἑτέρῳ ὀφειλήσει θάνατον κατὰ τὸν νόμον Μωσέως.

Sodann sagt Rafael nach 𝔎 nicht gerade, daß (Raguel oder vielmehr) der unrechtmäßige Bräutigam nach dem Gesetz sterben müsse, sondern nur, daß nach dem Gesetz allein Tobias die Braut haben dürfe.[1] Vgl. 7, 12, wo Raguel zu Tobias sagt: Ἰδοὺ κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτήν. Immerhin muß man fragen, inwiefern der Anspruch des Tobias auf die Sara und zugleich die Todesschuld der Sieben aus dem Gesetz oder aus späterer jüdischer Sitte hergeleitet werden konnten. Denn ausdrücklich sagt die Erzählung darüber nichts, man muß es aus Andeutungen erschließen.

Allgemein nimmt man an, daß Sara eine Erbtochter im Sinne der Gesetze von Num. 27, 1—11; c. 36 sei, die nur der nächste Verwandte habe heiraten dürfen. Auf die Erbschaft Raguels kommt es nach 3, 15. 17; 6, 11. 12; 14, 13 in der Tat an. Sodann nennt Raguel 7, 2 den Tobit bei 𝔎 seinen ἀνεψιός (𝔏 und 𝔖 ἀδελφοί), was nur hier und 9, 6 bei S und im Gesetz von Num. 36 (dort v. 11 für בן דוד) im AT vorkommt. Man könnte ferner bei 𝔎 3, 15 ἀδελφὸς ἐγγύς, das von den Auslegern als „Nahverwandter" verstanden wird, mit Num. 27, 11 שארו הקרוב אליו vergleichen.[2] Die Sieben müßten also gestorben sein, weil keiner von ihnen der nächste Verwandte der Sara war. Indessen unterliegt diese Erklärung ihres Todes großen Bedenken.

Nach dem Gesetz müssen die Erbtöchter innerhalb ihres Stammes heiraten, sie dürfen aber mit dieser Einschränkung

---

[1] In diesem Punkte hat auch M. Rosenmann (Studien zum Buche Tobit, Gießener Dissertation von 1894, S. 2) das Richtige gesehen. Mit Recht deutet er ebenso 7, 11 κατὰ τὴν κρίσιν (=כמשפט).

[2] Das gewöhnliche Verständnis von ἀδελφὸς ἐγγύς wird einigermaßen durch 𝔏 unterstützt, bei dem Rafael 6, 12 zu Tobias sagt: σὺ εἶ ἔγγιστα αὐτῆς. Ebenso Raguel bei 𝔏 7, 10: σὺ εἶ ἔγγιστά μου. Dagegen sagt Sara bei 𝔏 3, 15: οὐδὲ ἀδελφὸς αὐτῷ ἐγγὺς οὔτε συγγενὴς αὐτῷ ὑπάρχει.

heiraten, wen sie wollen (Num. 36, 6). Ebenso sagt Joseph (Antt. IV 7, 5) τινὶ συνοικεῖν τῶν φυλετῶν. Num. 3 heiraten die Erbtöchter die בני דודיהן (v. 11), und ihre ם waren die Stammväter der manassitischen Geschlechter (Num. 26, 29—34). Dagegen wird die Verpflichtung der Erbtöchter, innerhalb ihres Stammes zu heiraten (im Unterschiede von der Leviratsehe) in der Mischna und in den beiden Gemaren nicht erörtert und gelegentlich als nicht zu Recht bestehend bezeichnet. Das Fest des 15. Ab sol der Aufhebung dieser Pflicht gegolten haben.[1] In seinem eigentlichen Sinne war das Gesetz, das sich auf den Grundbesitz im heiligen Lande bezog und die unveränderte Erhaltung der Stammgebiete bezweckte, schon zur Zeit des Priesterkodex gegenstandslos und somit von vornherein rein theoretischer Natur. Man meint aber, daß im Anschluß an jenes Gesetz einmal eine Praxis bestanden habe, wonach jede Erbtochter einen Verwandten, und zwar den nächsten Verwandten, heiraten mußte. Das ist in der Tat denkbar und hat bei anderen Völkern seine Parallelen. Aber daß jeder andere jüdische Freier, der bei einer Erbtochter dem rechtmäßigen Freier zuvorkam, als ein todeswürdiger Frevler gegolten hätte, selbst wenn er die Zustimmung der Eltern der Braut hatte, ist schwer zu glauben. Vollends unglaublich erscheint es, daß der Verfasser des Buches Tobit den Tod der Sieben, die dem Dämon nicht zu begegnen wußten, in dieser Weise jüdisch rationalisiert hätte. Ihm liegen weiterreichende Interessen am Herzen, als die Erhaltung des Familienguts innerhalb der Familie.

Vor seiner Abreise bekommt Tobias von seinem Vater unter anderen Lebensregeln namentlich das Gebot, eine Jüdin zu heiraten. Tobit sagt 4, 13: καὶ μὴ ὑπερηφανεύου

---

[1] Vgl. M. Rosenmann, a. a. O. S. 1—7.

τῇ καρδίᾳ σου ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν σου καὶ τῶν υἱῶν καὶ θυγατέρων τοῦ λαοῦ σου, λαβεῖν σεαυτῷ ἐξ αὐτῶν γυναῖκα. Ebenso muß es verstanden werden, wenn Tobias nach v. 12 vor allem ein Weib nehmen soll ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῶν πατέρων σου, denn, wie es weiter heißt, υἱοὶ προφητῶν ἐσμέν.[1] Wenn dazwischen hinein v. 12 Tobias auf das Vorbild Noas,[2] Abrahams, Isaaks und Jakobs hingewiesen wird, die alle Weiber ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν genommen haben, so kann darin keine Empfehlung der im Gesetz generell verbotenen Verwandtenehe liegen, wenngleich diese Väter alle nahverwandte Frauen geheiratet hatten. Denn für diese Väter, die für die Eheschließung mit Frauen aus reinem Blut die einzigen in der heiligen Schrift gegebenen Vorbilder waren, gab es Weiber von reinem Blut lediglich in ihrer nächsten Verwandtschaft. Also ist ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν auch hier im Grunde s. v. a. israelitische Weiber.[3] Ähnlich ist 1, 9 Anna, die Frau des Tobit, ἐκ πατριᾶς ἡμῶν, d. h. vielleicht aus dem Stamme Naphtali. Auch damit wird nur hervorgehoben, daß sie eine Jüdin war. Vorausgesetzt ist nämlich, daß die assyrischen Exulanten nach Stämmen zusammenlebten. Wenn ferner Rafael 6, 16 den Tobias an das väterliche Gebot γυναῖκα ἐκ τοῦ γένους σου erinnert, um ihn zur Heirat mit Sara zu bewegen, so kann auch er nur meinen, daß Tobias hier Gelegenheit habe, zu einer jüdischen Frau zu kommen.[4]

[1] Nachkommen der Propheten sind alle Juden (Sir. 46, 12). Propheten sind alle Heiligen der Vorzeit wie Abraham (Gen. 20, 7; Ps. 105, 15), weil sie Träger und Überlieferer der allein an Israel verliehenen Wahrheit sind in der διαδοχῇ τῶν προφητῶν.

[2] Nach Jub. c. 4 (a. E.) hat Noa die Emzara, die Tochter der Schwester seines Vaters, geheiratet.

[3] Im Buche Tobit heißt ἀδελφός regelmäßig s. v. a. Jude. Ebenso scheint ἀδελφή im Munde des Ehemannes Ehrenname seiner jüdischen Frau (7, 15; 8, 4 vgl. 7, 11) zu sein.

[4] Öfter steht γένος in der LXX für עם und in den Apokryphen

Man müßte sonst annehmen, daß der Verfasser, wenn er den Tobit seinem Sohne das Vorbild der Erzväter vorhalten läßt, zugleich nach der angeblichen Verwandtenehe mit der Sara hinüberschielte. Aber die Gebote c. 4 gehen nicht nur den Tobias, sondern alle Juden an, und übrigens ist dem Verfasser, der so glänzend zu disponieren und sich so geschickt auszudrücken versteht, eine solche Unklarheit nicht zuzutrauen. Also muß es sich 4, 12. 13 und 6, 16 um dieselbe Sache handeln.

Sieht man näher zu, so ist bei K von naher Verwandtschaft zwischen Sara und Tobias nirgendwo ausdrücklich die Rede, vielmehr lassen alle dafür aufgerufenen Stellen eine andere Deutung zu oder verlangen sie sogar. Raguel nennt den Tobit allerdings bei K 7, 2 seinen ἀνεψιός, aber das Wort bedeutet nicht nur den Geschwistersohn, sondern auch jeden entfernteren männlichen Verwandten. Daneben nennt er ihn 7, 4 einfach seinen ἀδελφός, d. h. seinen jüdischen Volksgenossen. Im Munde der Sara können 3, 15 (wo indirekt auf Tobit und Tobias Bezug genommen ist) die Worte οὐδὲ ἀδελφὸς ἐγγύς nur bedeuten: kein Bruder, d. h. kein Jude, ist in der Nähe. Die gewöhnliche Erklärung „kein Nahverwandter ist da" ist sprachlich unzulässig. Wenn ferner Rafael zu Tobias sagt 6, 12 σὺ εἶ μόνος ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς, so kann das verstanden werden: du bist der einzige jüdische Freier.[1] Es muß aber so verstanden werden wegen des Parallelismus von 6, 16 γυναῖκα ἐκ τοῦ γένους σου, was nur eine Jüdin bedeuten kann.

Es liegt dem Verfasser am Herzen, dem Abfall vom

für Volk, und so unverkennbar Tob. 1, 16 (S); 1, 17; 2, 3 (S ἔθνους). — Dagegen korrigiert L 6, 16 den väterlichen Befehl in γυναῖκα ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου. J läßt den Inhalt des väterlichen Befehls fort, weil er zwischen K und L nicht wählen mag.

[1] Diese Deutung von γένος liegt auch 1, 10; 5, 12 am nächsten. Anders steht das Wort nur bei S 5, 9.

Judentum vorzubeugen, zu dem die Ehen mit heidnischen Weibern den jüdischen Mann verführen konnten.

Dem entsprechend darf man annehmen, daß er für die jüdischen Töchter, namentlich für die jüdische Erbtochter, einen jüdischen Mann forderte. Wenn 𝔖 6, 13 den Rafael zu Tobias sagen läßt σὺ ἄρχεις αὐτῆς παρὰ πάντα τὰ ἔθνη (vgl. dazu ἢ πάντα ἄνθρωπον bezw. παρὰ π. ἄ. bei 𝔎 und 𝔏), so scheinen nach 𝔖 die Sieben umgekommen zu sein, weil sie Heiden waren. Anders 𝔏, bei dem Raguel 7, 11 sagt: ἔδωκα αὐτὴν ἑπτὰ ἀνδράσιν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν. Aber 𝔖, der übrigens mit ihm hier stimmt, läßt ἐκ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν bezeichnender Weise aus. Was 𝔖 indirekt andeutet, scheint auch die Meinung des 𝔎 zu sein. Denn wenn bei ihm 6, 12 der Engel zu Tobit sagt, daß er der einzige jüdische Freier sei, so kann auch das dahin verstanden werden, daß die Sieben es eben nicht waren. Man muß aber m. E. 3, 15 so verstehen, wo Sara (ohne ein ἔτι!) sagt, daß sie auf keinen jüdischen Freier hoffen dürfe. Nun verbietet in der Tat das Gesetz aufs nachdrücklichste das Connubium mit den Heiden, und bei dem Schicksal der Sieben mochte dem Verfasser etwa das Beispiel Sichems (Gen. 34) vorschweben. Zuzugeben ist, daß die Sieben in unsern Texten nicht ausdrücklich als Heiden bezeichnet sind, aber als der wahrscheinliche Sinn der Erzählung ist das anzusehen. Vielleicht sind die Texte nachträglich korrigiert, um den Raguel von dieser Schuld zu entlasten.

Auch so besteht kein Zweifel über eine ältere Grundlage der Erzählung, die mit den ethnischen Märchen vom dankbaren Toten nahe verwandt war.

Auffallend ist sodann, daß im Buche Tobit die Belohnung zunächst nicht dem Totengräber selbst, sondern seinem Sohn zufällt; dem Vater zieht seine fromme Übung zunächst den Verlust des Augenlichts zu, das ihm nachher freilich

zurückgegeben wird. In Verbindung damit legt die große Ähnlichkeit der Namen Tobit und Tobias den Gedanken nahe, daß Vater und Sohn ursprünglich dieselbe Person waren und erst später in künstlicher Variierung des Namens in zwei Personen zerlegt wurden, wobei man das jüdische Tobia neben das wahrscheinlich fremdländische Tobit[1] stellte. Ferner hat der blinde Tobit mit dem die Toten begrabenden Tobit ursprünglich vielleicht nichts zu tun. Denn Tobits Erblindung steht mit dem Begraben der Toten in sonderbar künstlichem Zusammenhang.

II.

Auf einen nichtjüdischen Ursprung der Erzählung führt, wie ziemlich allgemein zugestanden ist, der persische Name Ἀσμοδαῖος (B 55 Ἀσμόδαυς),[2] sowie der Hund des Tobias. In Betracht kommt hierfür aber auch die Beziehung, in der die Tobitgeschichte zum Achikarroman steht. Nach 1,21. 22 war Achiacharos, der Sohn des Anael, ein Neffe des Tobit und unter Sennaherib und Asarhaddon

---

[1] Das durch K, 𝔉, den Syrer und die Vetus Latina bezeugte Τωβειτ ist dem Τωβειϑ des 𝔏 jedenfalls vorzuziehen. Ersteres ist aber schwerlich = טוֹבִית. Denn im AT wird auslautendes ת kaum irgendwo mit stummem τ wiedergegeben. Man vergleiche dazu das erste Supplement der Konkordanz von Hatch-Redpath. Εὐιλατ (ob = חוילת?) für חוילה Gen. 2, 11 u. ö. ist eine Ausnahme, und Varianten wie Εματ, Μασηφατ erscheinen als Fehler. Auch die neutestamentlichen Γεννησαρέτ und Ναζαρέτ haben Γεννησαρέϑ und Ναζαρέϑ neben sich. Übrigens ist ein Nomen טובית nicht belegt. Ein somit zu vermutendes טובים ist aber unhebräisch, und der Name des Helden wie seine Geschichte wahrscheinlich fremden Ursprungs. Das טובי der aramäischen und der hebräischen Übersetzungen (vgl. bei VL Thobi) kommt nicht in Betracht. Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 58.

[2] Wie Andere vor ihm will freilich neuerdings Halévy (Revue Sémitique 1900 S. 48) ihn von hebräischem שמד ableiten. Aber das ist schon wegen der Wortform (trotz אזרח, אכזרי usw.) wenig wahrscheinlich.

ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστής.[1] Als solcher erwirkte Achiacharos für seinen Oheim unter Asarhaddon Amnestie. Später heißt es 2, 10, daß Achiacharos den erblindeten Tobit unterhielt, bis er (lies mit Fritzsche unter Vergleichung von £ ἐπορεύθη) nach der Elymais ging. Dann werden wir 11, 18 durch die Anwesenheit des Achiacharos in Ninive überrascht, wo er und sein Neffe[2] Nasbas (£ Ναβαδ, ℱ sowie 58 249 Ναβας, VL Nabal, Vulg. Nabath, Peš. ܢܒܒ) an der Hochzeitsfeier des Tobias in Ninive teilnehmen. Endlich sagt der sterbende Tobit zu Tobias 14, 10. 11a: τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Ἀδὰμ[3] Ἀχιαχάρῳ τῷ θρέψαντι αὐτόν[4], ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ καὶ Ἀχιάρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος. Μανασσῆς[5] ἐποίησεν ἐλεημοσύνην, καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς ἔπηξεν αὐτῷ, Ἀδὰμ δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο. καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε (al. παιδίον, ἴδε) τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ (248 249 add. πῶς, A al. add. τί) δικαιοσύνη

---

[1] £ setzt v. 22 hinter diesen Worten hinzu ἐπὶ Σενναχηρεὶμ βασιλέως Ἀσσυρίων. Etwas derartiges muß in K ausgefallen sein. Denn ἐκ δευτέρας (23, 74, 76 ἐκ δευτέρου) bedeutet gewiß „zum zweitenmal" (wie früher sein Vater).

[2] £ und ℱ haben schlecht οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ, wobei αὐτοῦ auf Tobit gehn müßte; vgl. Vulg: consobrini Tobiae.

[3] So lesen beidemal B 55, 106, dagegen 44 beidemal Αδωμ, A und die übrigen Hss. (e sil) beidemal Αμαν. Der Äthiope hat Hamâ, und hinter Ἀχιαχάρῳ setzen zwei Handschriften (eine am Rande) hinzu: Mardôkiôs = Μαρδοχαῖος. Dagegen hat Peš. ܚܡܡ (l. ܢܕܒ = Ναδάβ £).

[4] Der Äthiope hat für τῷ θρέψαντι αὐτόν „deinem Verwandten" (= τῷ ἐξαδέλφῳ σου?).

[5] Das Wort ist verderbt. Denn der folgende Satz drückt allem Anschein nach nur in anderen Worten dasselbe aus wie der vorhergehende. Also wird vor ἐποίησεν einmal Ἀχιάχαρος (vgl. £) gestanden haben. Indessen ist die Entstehung des Fehlers bis jetzt nicht aufgeklärt.

nach Ninive ist ohne seine Fürsprache (1, 21. 22) beim Tode Sennaheribs leicht verständlich.

Abhängigkeit des Buches Tobit vom Achikarroman meint Rendel Harris (a. a. O. p. XLVII sqq.) übrigens an zwei Stellen nachweisen zu können. Er findet, daß Tob 4, 10 διότι ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ οὐκ ἐάσει εἰσελθεῖν εἰς τὸ σκότος aus 14, 10 und somit aus dem Achikarroman erklärt werden müsse. Daß die beiden Stellen aneinander anklingen, ist nicht zu bestreiten, aber ἐλεημοσύνη bedeutet 4, 10 das Almosen, 14, 10 f dagegen, sofern man die Stelle nach dem uns bekannten Achikarroman verstehen darf, die Rechtschaffenheit. Ebenso ist τὸ σκότος 4, 10 (wie öfter im A. T. חשך) das Totenreich, 14, 10 dagegen mindestens an der ersten Stelle das unterirdische Gefängnis. Wahrscheinlich ist es an der zweiten Stelle ebenso zu deuten, obwohl 𝔏 da εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος hat. Davon abgesehen bestehen für die Erklärung des Anklangs jedenfalls noch andere Möglichkeiten. Leicht könnte ein Satz wie der von 4, 10 später nachgetragen oder auch nach 14, 10 abgeändert sein.

Vollends verkehrt ist es, wenn R. Harris den Achikarspruch (Nr. 10 beim Syrer, a. a. O. p. ܣܐ) „Mein Sohn, schütte deinen Wein auf die Gräber der Gerechten, und nicht trinke ihn mit frevelhaften Menschen“ für das Original von Tob. 4, 17 erklärt, wo es heißt: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς. R. Harris hält das letztere für eine sinnlose Abwandlung des Achikarspruchs, weil das Ausgießen zum Brote nicht passe. In Wahrheit ist ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου nach hebräischem שפך (vgl. jetzt auch Sir. 30, 18 Hebr.) durchaus unanstößig. Dagegen ist der Spruch bei Achikar wegen Unbekanntschaft mit dem hebräischen Sprachgebrauch abgewandelt, wobei vielleicht ein (griechischer?) Tobittext zum

Muster diente. Vgl. Codd. Reg. und Germ. der VL: effunde vinum tuum et panem tuum.

Zugegeben ist, daß die Achiacharosstellen des Tobitbuches sich auf einen allbekannten Roman beziehen. Nur so begreift es sich, daß der Verfasser dieser Verse nicht nur den Konflikt des Achiacharos mit seinem Neffen, sondern auch 2, 10 seinen Abgang nach der Elymais und 11, 18 seine Rückkehr nach Ninive als seinen Lesern bekannt voraussetzt. Aller Wahrscheinlichkeit nach lag dieser Roman auch schriftlich vor. Es ist aber zweifelhaft, ob das unser Achikarroman war. Der Name Nadan ist in den Tobittexten nicht belegt, Achikar nur in Ἀχείκαρος des 𝔏, Achicarus der VL, ܐܚܝܩܪ der Peš zu 11, 18, 14, 10; 𝔎, 𝔉 haben Ἀχιάχαρ(ος), Vulg Achior = Syrоh ܐܚܝܘܪ (l. ܐܚܝܩܪ?). Von dem zeitweiligen Abgang des Achiacharos nach der Elymais weiß unser Achikarroman nichts. Sodann stimmt 14, 10 ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος nicht genau damit, daß Achikar von seiner Frau und seinem Freunde in ein unterirdisches Gelaß gebracht und damit vor der Hinrichtung gerettet wird. 𝔏 hat freilich unserm Roman entsprechender οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν. Ebenso stimmt καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος nicht zu der Art, in der Nadan in unserm Roman von Achikar gefesselt wird. Die Worte mit 𝔏 (εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος) auf den Tod des Nadan zu deuten, hat man ohne weiteres kein Recht.

Sodann muß als höchst wahrscheinlich angenommen werden, daß der Glossator den Achiacharos für einen Juden hielt. Ob dagegen in jenem Achiacharosroman auch Tobit vorkam, oder ob er zur Verherrlichung Tobits ihn zuerst mit Achiacharos in Verbindung gebracht hat, wird sich kaum entscheiden lassen. Auffällig ist immerhin, daß Tobit wie Achikar zur Zeit des Sennaherib und des Asarhaddon in Ninive lebt.

III.

Die Abfassungszeit des Buches fällt augenscheinlich nach Alexander dem Großen. Rhagae, der Wohnort des Raguel, ist nach Strabo (C 524) erst von Seleukus Nikator (321—281) neuerbaut. Allerdings braucht die Stadt vorher nicht ganz verschollen gewesen zu sein. Im Avesta erscheint ihr Name Ragha, das als zarathustrisch bezeichnet wird (Vendidad I 16, Yasna XIX 18 vgl. Marquardt, Eranšahr S. 122ff.). Sodann kann es auf Übersetzung eines hebraischen oder aramäischen Ausdrucks beruhen, daß Tobit nach Drachmen rechnet (5,15 δραχμὴν τῆς ἡμέρας). Aber die Verbreitung der jüdischen Diaspora bis nach Medien hin, die der Verfasser als selbstverständlich voraussetzt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst in griechischer Zeit erfolgt.

Einen terminus ad quem liefert 14,4—6. Hier weissagt Tobit das babylonische Exil und die Rückkehr aus demselben, sowie den Wiederaufbau des Tempels, der οὐχ οἷος ὁ πρότερος (𝔏: οὐχ ὡς τὸν πρῶτον) sein werde. In voller Herrlichkeit solle der Tempel aber gebaut werden, wenn die καιροὶ τοῦ αἰῶνος erfüllt seien. Das ist die Denkweise von Dan. 9,25 (בצוק העתים), wozu Hagg. 2,3, Ezr. 3,12 zu vergleichen sind. Man hat mit Recht aus den Worten Tobits geschlossen, daß das Buch vor die zweite Zerstörung des Tempels durch Titus falle, die ein Späterer nicht hätte ignorieren können. Nicht so sicher ist der von Manchen gezogene Schluß, daß der Verfasser den Herodianischen Prachtbau noch nicht kenne. Denn der galt den frommen Juden kaum als οἷος ὁ πρότερος. Mit besserem Grunde hat Grimm behauptet, daß die makkabäische Zeit nicht im Gesichtskreis des Buches liegt. Denn es erwartet ohne weitere Umwälzung die messianische Zukunft. Daß dabei die syrische Religionsverfolgung, der Freiheitskampf und die

nationale Herrschaft der Makkabäer ignoriert werden, läßt nur die Deutung zu, daß es entweder vor der syrischen Religionsverfolgung oder ziemlich viel später entstanden ist. Aber dann entscheidet seine religiöse und nationale Stellung und Haltung gegen die letztere und für die erstere Alternative.

Die Religiosität des Buches ist auf dem Wege zum Pharisäismus, aber doch noch weit von ihm entfernt. Ein Jenseits, eine Auferstehungshoffnung, liegt noch nicht im Gesichtskreis des Verfassers. Daß Gott in diesem Leben dem Frommen hilft und den Bösen vernichtet, ist die Behauptung des Buches, die nach den verschiedensten Seiten hin demonstriert wird. Das Leiden des Frommen wird nicht als Problem behandelt, sondern nur um der Kontrastwirkung willen ins Auge gefaßt, um den endlichen Erweis der Gerechtigkeit Gottes um so herrlicher ins Licht zu stellen. Das Beste, was einem Frommen beschieden sein kann, ist ein langes und glückliches Leben und zuletzt, was infolge der Herkunft des Stoffes ganz besonders betont wird (z. B. 4, 3), ein ehrenvolles Begräbnis durch die Hand der Nachkommen: Tobit selbst wird 158 (𝔏 112) Jahre alt, Tobia 127 (B 107, 𝔏 117). Dann wird der Mensch zu Erde (3, 6). Durch reichliches Almosengeben sammelt man sich einen guten Schatz, nicht fürs Himmelreich, sondern für den Tag der Not (4, 9). Hierin stimmt das Buch im Unterschiede vom Daniel mit Jesus Sirach überein. Dieses gänzliche Fehlen der Auferstehungshoffnung weist in vormakkabäische Zeit, aus dem letzten Jahrhundert v. Ch. ist es nicht so leicht zu erklären.

Als die hauptsächlichsten Gebote der Religion bezeichnet Raphael: Gebet mit Fasten, und Mildtätigkeit und Rechtschaffenheit. Besser ist rechtschaffene Armut, als ungerecht erworbener Reichtum, und besser ist es Almosen

geben als Gold aufhäufen (12,8). Wohltätigkeit ist auch eine Hauptforderung des Katechismus, den Tobit seinen Sohn zum Abschied lehrt (4, 3—19 vgl. 1, 16; 2, 14). Sie ist das beste Opfer (4, 10 δῶρον = קרבן), und in ihr ist auch die Pflicht, drei Zehnte zu geben, begriffen (1,6—8 vgl. 2, 2). Wie bei Sirach ist also die Forderung der Religion vor allem die Moral, die freilich hier wie dort den Gottlosen von der Mildtätigkeit ausschließt (vgl. 4, 17 mit Sir. 12, 1—7). An Daniel erinnert daneben, daß Tobit sich aller heidnischen Nahrung enthält (1, 10—12).[1] In jüngere Zeit könnte allein die Forderung von drei Zehnten führen, weil das Buch der Jubiläen (c. 32) nur von zwei Zehnten redet, die übrigens auch LXX (zu Dt. 26, 12) kennt. Es ist aber wohl denkbar, daß die Praxis, drei Zehnte zu geben, in kleinen Kreisen früh bestand, und es ist zu beachten, daß Tobit sie für sich selbst von seiner frommen Großmutter Debora herleitet.[2] Vor später Datierung des Buches warnt dagegen auch die Forderung, die Toten zu speisen, die Tobit wiederum in Übereinstimmung mit Sirach erhebt (4, 17 vgl. Sir. 7, 33).[3]

Für einen vormakkabäischen Ursprung des Buches spricht sodann seine Haltung gegenüber den Heiden. Von dem fanatischen Fremdenhaß, dem kriegerischen, ja blut-

---

[1] Auffällig berührt sich 1, 10—12 mit Dan. 1 darin, daß Gott dem Tobit wegen seiner Enthaltung von heidnischer Speise χάριν καὶ μορφὴν ἐνώπιον Ἐνεμεσσάρου verleiht. Aber Abhängigkeit des Buches Tobit von dem Buche Daniel ist damit nicht zu beweisen.

[2] Herzfeld (Geschichte des V. Jisrael I 316) hebt hervor, daß die Chronik vom zweiten und dritten Zehnten nichts sagt, und meint, daß das Buch Tobit aus diesem Grunde bedeutend jünger sein müsse. Aber die Chronik kann ziemlich viel älter sein als die syrische Religionsverfolgung. Es scheint, daß Sirach sie kannte.

[3] Bemerkenswert ist noch, daß die Verunreinigung durch eine menschliche Leiche 2, 4—9 leichter genommen zu sein scheint, als Num. 19, 11 ff. — 𝔖 verdoppelt hier die Waschung. — Über die Form der Eheschließung 7, 11—13 vgl. Rosenmann a. a. O. S. 15—19.

dürstigen Geist der nachmakkabäischen Zeit, — etwa der Bücher Judith und Esther — spürt man noch nichts; vielmehr sind die Juden ihren Peinigern auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Aber man merkt bereits, daß der Gegensatz gegen das Heidentum sich von neuem verschärft hat. Die Juden fühlen sich als die Nachkommen der Propheten (4, 12) und als die Heiligen (12, 15). Wie früher in den Tagen Ezras verbietet die jüdische Exklusivität ein fremdes Mädchen zu heiraten (4, 12ff). Auch die wiederholte Mahnung, die Toten καλῶς zu begraben (4, 3. 4; 14, 10) kann kaum einen andern Sinn haben als: „fern von den Leichen der Heiden, nahe bei den Brüdern". Diese Exklusivität hindert aber weder den Tobit noch seinen Neffen, hohe Staatsstellungen bei den heidnischen Königen anzunehmen (1, 13. 21), ganz wie die Proverbien, Jesus Sirach und auch noch Daniel es dulden, und wie es ja am Hofe der Seleukiden und Ptolemäer oft der Fall war.

Mit bitterer Feindschaft und Verachtung begegnen die Heiden den Juden, die ein Spott für alle Völker sind (3, 4). König Sennaherib entwickelt sich nach seinem erfolglosen Zuge gegen Juda (ähnlich wie Antiochus IV bei der Rückkehr von seinen ägyptischen Feldzügen) zu einem systematischen Judenverfolger, der seinen Opfern nicht einmal ein ehrliches Begräbnis gönnt (1, 17—20). Auf der andern Seite schämen sich die Vornehmen unter den Juden bereits, zu diesem verachteten Volke zu gehören. Sie werden ermahnt, sich nicht hochmütigen Herzens abzuwenden von ihren Brüdern, den Söhnen und Töchtern ihres Volkes, und keine Mischehen zu schließen (4, 13). Diese Ermahnung ist bei Tobias, dem Sohn der gänzlich verarmten Familie, eigentlich völlig deplaciert; um so mehr fühlt man die Absicht, vornehme weltlich gesinnte Leser zu treffen, die sich schämen, ein jüdisches Weib zu heiraten,

die also den oberen Gesellschaftsschichten angehören und das altväterliche Herkommen verachten. Man darf dabei zugleich an die bekannten vormakkabäischen Hellenisierungs- und Bildungsbestrebungen denken, die 4, 19 mit διότι πᾶν ἔθνος οὐκ ἔχει βουλήν abgelehnt werden. Denn diese Worte beziehen sich jedenfalls auf die griechische Weltweisheit, die von Sirach prinzipiell verworfen wird, wogegen die ältere Zeit der fremdländischen Weisheit freundlich gegenüberstand. Innerhalb des Volkes ist die Scheidung zwischen Sündern und Gerechten groß (4, 17). Geflissentlich wird immer wieder die peinlich treue Gesetzeserfüllung des Tobit hervorgehoben (1,3—9. 11f. 16—18 usw.), offenbar im Hinblick auf Juden, die es damit weniger ernst nehmen. Man wird auch hierbei an Sirach erinnert, der öfter zur Ableistung der heiligen Abgaben ermahnt. Bei alledem sind die Frommen eine kleine Minderheit. Tobit ist μόνος unter πᾶσαι αἱ φυλαί dem mosaischen Gesetz treu geblieben (1, 5. 6).

Auch diese Tendenzen, diese Gefahr der Auflösung im Heidentum und der inneren Zersplitterung unter fremder Oberherrschaft weisen in die vormakkabäische Zeit. Wie man nachher derartige Stoffe und Gedanken formte, zeigen Judith und Esther mit wünschenswertester Deutlichkeit.

Bemerkenswert ist noch, daß Tobit an die Wiederaufrichtung des Judentums als Nation in messianischer Zeit überhaupt nicht denkt (14, 5), im Gegensatz zu den Propheten des zweiten Tempels und zu den Makkabäern; nur als Kirche wird das Judentum dann alle Völker umfassen (14, 6. 7) — der einzige universalistische Gedanke in diesem durchweg partikularistisch gerichteten Buche.

Für ein höheres Alter des Buches spricht endlich sein literarischer Charakter, die Kunst der Darstellung und

die idyllische Ruhe, die über dem Ganzen liegt. Die Behandlung des Stoffes ist außerordentlich geschickt und feinfühlig; das Buch liest sich fast wie ein Drama. Eine meisterhafte Exposition führt uns zunächst die Vorfabel der beiden Kreise vor, aus denen räumlich weit getrennt, aber einig in der Treue gegen das väterliche Gesetz, dramatis personae stammen. Mit anschaulichster Lebendigkeit werden dann aus den Höhen und Tiefen menschlichen Schicksals die Fäden zur Schürzung des Knotens gesponnen, in dessen Lösung himmlische und höllische Mächte eingreifen. Und harmonisch läuft nach der Peripetie die Erzählung aus in die anziehende Schilderung des verdienten Glückes eines beschaulichen Lebensabends.

Die Ereignisse in Ninive und Rhagä sind so glücklich zusammen verwoben, daß alles aufs ungezwungenste ineinander greift und die höhere Einheit der Handlung niemals gestört wird. Bewundernswert ist der Verfasser, dem im Grunde nicht künstlerischer Drang oder literarische Interessen, sondern religiös-lehrhafte Tendenzen die Feder in die Hand gedrückt haben, auch darin, daß er diese Tendenzen nirgends unangenehm in den Vordergrund schiebt, sondern sie scheinbar achtlos den Leser selbst aus den Geschehnissen abstrahieren läßt.

Wie im Aufbau, so ist auch in der Einzelausführung das Buch groß und ästhetisch vollendet. Mit feinen Zügen wird gezeichnet, nicht derb unterstrichen. Um die überquellende Freude zu schildern, mit der der Vater dem endlich heimkehrenden, fast totgeglaubten Sohne, entgegenhastet, erzählt der Verfasser nur, daß der blinde Greis trotz der sonst dem Alter wie der Blindheit eigenen Vorsicht stolperte (11, 10).

Dieser literarische Typus kann nicht leicht aus den unruhigen und schreckensreichen Zeitläuften verstanden werden,

die mit der syrischen Religionsverfolgung ihren Anfang und dann kein Ende mehr nahmen.

IV.

Daß die Heimat des Buches keinesfalls auf dem Schauplatz seiner Erzählung gesucht werden darf, ist gegenwärtig wohl allgemein anerkannt. Namentlich Nöldeke[1] hat gezeigt, daß der Verfasser von der Lage Ninives, Rhagäs und Ekbatanas Vorstellungen hat, die die Bekanntschaft mit irgend einer von diesen Örtlichkeiten ausschließen. Dagegen hat man mehrfach[2] Ägypten für die Heimat des Buches erklärt, aber aus Gründen, die schwerlich die Probe bestehen.

Auf einen ägyptischen Autor soll hinweisen, daß Asmodäus vor dem Räuchern nach Oberägypten flieht und dort von Raphael gefesselt wird (8, 3). Allerdings richtet er seine Flucht wohl deshalb dorthin, weil da seine Wohnstätte ist, wie auch sonst Oberägypten als Behausung der bösen Geister gilt.[3] Aber kein Schriftsteller pflegt seinen eigenen Wohnort als den Sitz des teuflischen Heeres zu bezeichnen, das vielmehr als in weiter Ferne ansässig gedacht wird. Zacharia läßt den Schulddämon von Judäa nach Babel transportieren (5, 5—11). Wenn daher hier Oberägypten als das Land der Dämonen gedacht ist, so wird man eher schließen müssen, daß der Verfasser nicht in Ägypten ge-

[1] a. a. O. S. 48f. Tatsache ist, daß es im Tigris Fische gibt, die dem Menschen gefährlich werden und, wie mir von landeskundiger Seite mitgeteilt ist, noch jetzt alljährlich bei Bagdad Unglücksfälle verursachen. Vielleicht hängt das 6, 3ff. Erzählte damit zusammen. Aber für die Ortskunde des Verfassers folgt daraus nichts, er kann diesen Zug in der von ihm benutzten Erzählung vorgefunden haben.

[2] So auch Nöldeke a. a. O. S. 62.

[3] Vgl. den Perlen-Hymnus der Thomasacten (Ztschr. f. NTl. Wiss. 1903 S. 273), übrigens auch Apc. 11, 8.

lebt habe. Sodann führt schon der Ausdruck εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου wohl eher auf einen außerhalb Ägyptens schreibenden Autor als gerade auf einen ägyptischen.

Für ägyptischen Ursprung des Buches wird ferner angeführt, daß mit dem Fische 6, 3—6 ein Krokodil gemeint sei. Aber an ein Krokodil hat der Verfasser schwerlich gedacht. Kein Mensch kann ein Krokodil ergreifen und ans Land werfen, man brät es auch nicht zum Abendessen, und nimmt es nicht gesalzen als Proviant mit (6,6 𝔏). Hätte der Verfasser trotzdem das im Orient bekannte Tier im Sinn, dann wäre er aus diesem Grunde wiederum eher außerhalb Ägyptens anzusetzen. Es ist aber weder ein Krokodil noch ein Wels oder überhaupt ein zoologisch bestimmter Fisch gemeint, auf den nur immer die Erklärer verfallen sein mögen: der Fisch ist vielmehr märchenhaft und dient demselben Zwecke wie alles Übrige: er soll große Gefahr und glückliche Errettung zur Anschauung bringen.

Gelegentlich taucht noch ein drittes Argument für ägyptischen Ursprung auf. Man meint, die schwärmerische Verehrung Jerusalems weise am ehesten auf einen nichtpalästinischen Autor. Ganz abgesehen davon, daß dies Argument rein negativ ist und an sich ebensogut für Thule wie für Ägypten angeführt werden könnte, so ist eher das Gegenteil richtig. Sonst müßte man auch eine ganze Reihe von prophetischen und nachprophetischen Schriftstellern aus Palästina verweisen.

Spricht also nichts für Ägypten, so entscheidet dagegen, daß das Buch nicht die geringste Beeinflussung durch den Hellenismus verrät, was bei einem ägyptischen Autor doch mit Bestimmtheit zu erwarten wäre, daß es vielmehr rein jüdisch gehalten ist. Man vergleiche nur einmal die quälende Gärung, die das hellenistische Ferment sogar in

dem palästinensischen Qoheleth hervorgerufen hat, um so ganz den Abstand zu empfinden gegen die unerschütterte, durchaus autochthon-jüdische Frömmigkeit Tobits.

Wenn also der Osten und allem Anschein nach auch Ägypten als Heimat des Buches nicht in Betracht kommen, so bleibt nur das vordere Asien und dann doch vor allem Palästina, das von vornherein als das Wahrscheinlichste gelten muß. Denn in Palästina lag gerade damals das Zentrum der jüdischen Frömmigkeit und literarischen Tätigkeit; und ohne Bedenken darf man einen Autor, der völlig unberührt vom Hellenismus in streng orthodoxem Geiste schreibt, für Palästina in Anspruch nehmen. Gegengründe gegen diese Annahme lassen sich, soviel ich sehe, schlechterdings nicht anführen, wohl aber bestimmte Gründe, die dafür sprechen. In Palästina spielte vor allem der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen, der auch im Buche Tobit seine Schatten wirft. Nur für Palästinenser kamen die gesetzlichen Vorschriften über die heiligen Abgaben in Betracht, deren pünktliche Ableistung dem Verfasser sehr am Herzen liegt (1,6—8). Dies erscheint mir als Ausschlag gebend. Dazu kommt, daß der Verfasser nur ländliche Verhältnisse kennt. Als besondere Gratifikation kommt Tobits Frau nicht etwa Geld, sondern — in der Großstadt Ninive — einen Ziegenbock (2, 12).

V.

Aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sich ein Vorurteil über die Ursprache. Für ein Buch, das in vormakkabäischer oder auch nachmakkabäischer Zeit auf palästinensischem Boden zur Einprägung der jüdischen Lehre und Frömmigkeit geschrieben ist, wird man unter allen Umständen solange hebräische oder aramäische Ursprache

annehmen dürfen, bis zwingende Gegenbeweise erbracht sind. Die gewöhnliche Betrachtungsweise stellt dies natürliche Verhältnis auf den Kopf, sie postuliert als das Selbstverständliche ein griechisches Original und verlangt zwingende Beweise für ein semitisches.

Es ist demgegenüber von gewissem Interesse, daß das Altertum ein nichtgriechisches Original vermutet hat. Origenes sagt (ep. ad Afr. c. 13): περὶ οὗ (sc. τοῦ Τωβία) ἡμᾶς ἔχρην ἐγνωκέναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ιουδήϑ. οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαϑόντες ἐγνώκαμεν. Daß die Nachforschungen des Origenes nach einem hebräischen Tobit nur ein negatives Resultat hatten, beweist nicht, daß es niemals einen hebräischen oder aramäischen Tobit gegeben habe. Er konnte auch über einen hebräischen Text des Buches Judith nichts in Erfahrung bringen, und doch ist Judith sicher aus dem Hebräischen übersetzt. Daß er sich aber für Tobit wie für Judith nach einem hebräischen Urtexte erkundigte (μαϑόντες), läßt schließen, daß er das Griechische nicht für das Original ansah. Sicher ist das für Hieronymus, der einen aramäischen Tobit (librum Chaldaeo sermone conscriptum) in einem einzigen Tage mit Hilfe eines des Aramäischen und des Hebräischen kundigen Juden in Latein übersetzt haben will (praef. in versionem libri Tobiae). Daß er dabei unwahr prahlt, ist zweifellos, und sehr sonderbar ist seine Behauptung, daß er sich das Buch von seinem Gehilfen ins Hebräische habe übersetzen lassen und er selbst dann das Hebräische auf Latein gebracht habe. Aber daß er einen aramäischen Tobittext vor sich hatte, ist nicht zu bezweifeln. Fraglich ist nur, welcher Art dieser aramäische Text war. Nöldeke hält für wahrscheinlich, daß es der uns vorliegende aramäische Text gewesen sei, der deutlich von der jüngeren

griechischen Rezension abhängt (a. a. O. S. 59f. 67). Dalman (Grammatik des Jüd. Pal. Aramäisch S. 29) meint dagegen, daß unser Aramäer nicht vor dem siebten Jahrhundert entstanden sei. Aber auch wenn Nöldeke mit seiner Datierung unserers Aramäers recht hätte, so wäre damit über die Ursprache des Tobit nichts entschieden. Es ist nämlich sehr wohl denkbar, daß der nach dem Zeugnis des Origenes schon hundertfünfzig Jahre früher unbekannte hebräische oder aramäische Urtext des Buches zu Hieronymus' Zeit durch eine Rückübersetzung aus dem Griechischen ersetzt war. Auch das Buch Judith, das ursprünglich hebräisch geschrieben war, war den jüdischen Gewährsmännern des Origenes in hebräischer Sprache unbekannt. Dagegen will Hieronymus auch für das Buch Judith einen aramäischen Text benutzt haben. Auch so bleibt freilich nur bestehen, daß Hieronymus das Griechische nicht für den Urtext hielt, und es ist denkbar, daß er und Origenes a priori für jedes alttestamentliche Buch ein hebräisches oder aramäisches Original postulierten.

Die Frage, ob ein jüdisch-griechischer Text aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen übersetzt oder ob er von vornherein griechisch geschrieben ist, läßt sich in manchen Fällen nur schwer entscheiden. Groß ist die Schwierigkeit namentlich da, wo es sich, wie bei Tobit, um populäre Erzählungsliteratur handelt. Denn ein griechisch schreibender Erzähler verfiel naturgemäß in manche Hebraismen und Aramaismen, die ihm aus der Septuaginta und aus der jüdisch-griechischen Umgangssprache geläufig waren. Dagegen kann ein zwingender Beweis für den Übersetzungscharakter eines Textes zunächst nur aus handgreiflichen Mißverständnissen des Übersetzers oder evidenten Textfehlern seiner semitischen Vorlage geführt werden. Aber der Übersetzer eines nur wenig älteren und populär

gehaltenen hebräischen oder aramäischen Erzählungsbuches konnte ein Werk liefern, das kaum irgendwo durch Textfehler der Vorlage oder durch Übersetzungsfehler den Übersetzer verriet.

Sodann schwanken die griechischen Übersetzer des AT zuweilen zwischen wörtlicher Wiedergabe, die ihre hebräische Vorlage durchscheinen läßt, und dem Streben nach gutgriechischem Ausdruck, soweit ihre individuell verschiedene Kenntnis des Griechischen ihnen das ermöglichte. Eine Menge von gutgriechischen Wendungen und Sätzen schließen deshalb die Möglichkeit nicht aus, daß das Ganze aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt ist. Dabei ist auch zu berücksichtigen, daß der gutgriechische Ausdruck der Übersetzungen in manchen Fällen notorisch auf späterer Korrektur beruht. Der Beweis, daß ein griechischer Text aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt sei, darf aber als erbracht gelten, wenn er Ausdrücke und Wendungen aufweist, deren semitisierender Charakter aus der juden-griechischen Umgangssprache nicht wohl erklärt werden kann. Daneben kommt auch der Grad in Betracht, in dem die Sprache des Buches semitisch gefärbt ist. Herrscht ungriechische Ausdrucksweise vor, und zeigt das Buch zugleich die Fähigkeit gutgriechischer Ausdrucksweise, so muß auch hierin ein subsidiärer Beweis für seine Übersetzung aus semitischem Text anerkannt werden.

Ich zähle zunächst eine Reihe von Erscheinungen auf, die in der jüdisch-griechischen Literatur und auch im NT[1] wiederkehren und mehr oder weniger der jüdisch-griechischen Umgangssprache geläufig sein konnten. Dabei zeigt sich in der Textüberlieferung das Bestreben, die semitische

---

[1] Die Sprache der Synoptiker ist aber anders zu beurteilen als die des übrigen Neuen Testaments. Vgl. zum Folgenden: Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905) S. 14—43.

Färbung wegzuretouchieren; am weitesten geht darin K und innerhalb dieser Gruppe wieder B.

Vom Reflexiv-Pronomen findet sich der Dativ σεαυτῷ (4, 9. 12. 13. 14; 5, 3) und daneben μετὰ σεαυτοῦ (6, 5; 9, 2), im Akkusativ einmal ἐμαυτήν (3, 15), aber auch συνετήρησα τὴν ψυχήν μου (1, 11). Einander gegenüber stehen 4, 2 bei K εἶπεν ἐν ἑαυτῷ und bei S εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ähnlich 4, 3 λυπήσῃς αὐτήν und λυπήσῃς τὸ πνεῦμα αὐτῆς.

Öfter findet sich εἷς im Sinne von irgend einer (für τις) = אחד (1, 19; 2, 3; 2, 4 S; 3, 7 S; 6, 2 S; 8, 12). — εἷς im Sinne von einzig = יחיד (3, 10). — εἷς οὐκ = keiner = אחד לא (3, 8). — πᾶς οὐκ = keiner = כל לא (4, 7. 14. 18. 19; 12, 11). — Häufig ist ἀμφότεροι = שניהם, wo es im Griechischen überflüssig erscheinen würde (3, 16; 5, 17; 6, 12 S; 6, 6; 6, 18 S; 8, 4; 8, 6 S; 8, 9; 10, 12 S; 11, 4 S; 11, 9).

An nominalen und verbalen Ausdrücken sind zu nennen ϑέλησις im Sinne von Huld = רצון (12, 18), μνημόσυνον = Opferduft = אזכרה (12, 12), auch βίβλος λόγων Τωβείτ = ספר דברי ט'. Sodann εἰπεῖν im Sinne von befehlen = אמר (3, 13; 8, 19 S), ἰδεῖν (mit κινδύνους) im Sinne von erleben wie ראה (4, 4), παριστάναι ἐνώπιον = jemandem dienen = עמד לפני (12, 15). Auch εἰσπορεύεσϑαι καὶ ἐκπορεύεσϑαι = יצא — בוא (4, 18), sowie εἰσπορεύεσϑαι πρὸς αὐτήν in dem bekannten euphemistischen Sinne = בוא אל (6, 14 S) mag hierher gehören. Ferner ἄρτον φαγεῖν = אכל לחם (2, 5 vgl. 1, 10), ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον ἀπό τινος (3, 6; 4, 7), διδόναι τοὺς ὀφϑαλμοὺς καὶ τὸ πρόσωπον εἰς τινά = sein Antlitz zu jemandem wenden (3, 12). Ebenso τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιόν τινος = הטוב בעיני פ' (4, 3 S; 4, 21; 14, 7 S).

Beim Verbum überwiegt das Simplex. Vgl. 5, 3 zu συμπορεύσεταί σοι bei K das πορεύσεται μετὰ σοῦ bei

eine Übersetzung von אמר oder דבר mit dem Akkusativ vermuten (= vgl. Sir 33,10. Ps 145,6. 11).[1]

Als Übersetzung meine ich verstehen zu müssen 4,7 μὴ φθονεσάτω ὁ ὀφθαλμός σου = אל תֵּרַע עינך. Vgl. βασκαίνειν τῷ ὀφθαλμῷ Dt. 28,54. 56 = תרע עינו. Es ist rhetorische Manier der Übersetzer, daß sie bei einem zusammengesetzten Begriffsausdruck, der wörtlicher Wiedergabe widerstrebt, eins der beiden hebräischen Wörter mit einem griechischen wiedergeben, das dem ganzen Ausdruck entspricht, dabei aber das zweite hebräische Wort gleichsam zum zweitenmal übersetzen.

Ebenso verhält sichs m. E. 4,13 mit μὴ ὑπερηφανεύου τῇ καρδίᾳ σου = אל ירום לבבך oder dgl.; vgl. freilich Luc 1,51 ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.

Übersetzung muß aber auch da angenommen werden, wo einem griechischen Verbum eine nur aus dem Hebräischen oder Aramäischen begreifliche Konstruktion zugemutet wird. So 4,18 μὴ καταφρονήσῃς ἐπὶ πάσης συμβουλίας χρησίμης. Vgl. hebräisches בזה על, aramäisches בסר על.

Nur als Übersetzung läßt sich verstehen 5,19 ἀργύριον τῷ ἀργυρίῳ μὴ φθάσαι, ἀλλὰ περίψημα τοῦ παιδιόυ ἡμῶν γένοιτο. Fritzsche hat die Worte mit Recht nach dem Syrer erklärt, der dafür hat ܟܣܦܐ ܠܟܣܦܐ ܠܐ ܢܡܛܐ. ܐܠܐ ܚܠܘܦ ܢܦܫܐ ܕܒܪܐ ܕܝܠܢ ܢܗܘܐ, d. h. Geld möge nicht zu dem Gelde kommen, sondern es möge Ersatz sein für die Seele meines Sohnes. Der erste Satz war vielleicht sprüchwörtlich. Allem Anschein nach will Anna sagen: das Leben unseres Sohnes ist mehr wert als das in Rhagä deponierte Geld. Erkaufe sein Leben gleichsam damit, daß du

[1] Das vorhergehende ἀγαλλιάσεται, vor dem καὶ nach 𝔖 VL Syr (S vac) zu streichen ist, ist zum Vorigen zu ziehen.

sich die pleonastische Setzung des Pronomen pers. So 13, 5 οὗ (𝔏 ὅπου) ... ἐν αὐτοῖς, 6, 9 𝔏 οἷ ... ἐπ' αὐτῶν.

Alle diese Erscheinungen beweisen für sich allein genommen noch nicht für ein semitisches Original, und manche Stellen des Buches sind in ihrem Ausdruck so gehalten, daß sie eine wörtliche Rückübersetzung in das Semitische nicht gestatten. So unter den von Nöldeke (a. a. O. S. 61) angeführten Beispielen die Anrede des Raguel an Tobias 7, 7 Ὁ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου (S πάτρός). Ebenso ist 3, 8 das καὶ ἑνὸς αὐτῶν οὐκ ὀνομάσθης wohl dem Gedanken. aber nicht der Form nach hebräisch. Ferner 4, 6 εὐοδίαι ἔσονται ἐν τοῖς ἔργοις σου. Unsemitisch klingt 14, 3 ℌ πρὸς τὸ ἀποτρέχειν ἐκ τοῦ ζῆν εἰμί. 5, 15 ℌ τίνα σοι ἔσομαι μισθὸν ἀποδιδόναι läßt wenigstens keine wörtliche Übersetzung in das Semitische zu.

Dennoch sind manche Erscheinungen der Art, daß sie nur durch die Annahme der Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen eine befriedigende Erklärung finden.

An einzelnen Ausdrücken gehören hierher 2, 12 ἔριφος (𝔏 add. ἐξ αἰγῶν) = גדי עזים, ebenso 7, 9 κριὸν (𝔏 add. ἐκ) προβάτων = איל צאן, 14, 5 𝔏 υἱοὶ Νινευή, und 13, 9. 13 υἱοὶ τῶν δικαίων = die Gerechten. Besonders gravierend erscheint 6, 12 𝔏 υἱὸς ἄρσην = בן זכר (Jer. 20, 5). Denn das hebräische בן ist einigermaßen gen. comm., nicht aber das griechische υἱός.

Als jüdisch-griechisch mag es noch gelten, wenn es 5, 22 heißt εὐοδωθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ (= יצלח דרכו), oder an der m. E. sekundären Stelle 14, 10 ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα (= die Tat, גמול) ἀπεδόθη. Ebenso darf man vielleicht 13, 6 das εἰ θελήσει ὑμᾶς (= ob er euch gnädig annehmen wird, הירצה אתכם) beurteilen. Dagegen möchte ich 13, 7. 8 τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ λεγέτωσαν πάντες

eine Übersetzung von אמר oder דבר mit dem Akkusativ vermuten (= vgl. Sir 33, 10. Ps 145, 6. 11).[1]

Als Übersetzung meine ich verstehen zu müssen 4, 7 μὴ φθονεσάτω ὁ ὀφθαλμός σου = אַל תֵּרַע עֵינְךָ. Vgl. βασκαίνειν τῷ ὀφθαλμῷ Dt. 28, 54. 56 = תרע עינו. Es ist rhetorische Manier der Übersetzer, daß sie bei einem zusammengesetzten Begriffsausdruck, der wörtlicher Wiedergabe widerstrebt, eins der beiden hebräischen Wörter mit einem griechischen wiedergeben, das dem ganzen Ausdruck entspricht, dabei aber das zweite hebräische Wort gleichsam zum zweitenmal übersetzen.

Ebenso verhält sichs m. E. 4, 13 mit μὴ ὑπερηφανεύου τῇ καρδίᾳ σου = אל ירום לבבך oder dgl.; vgl. freilich Luc 1, 51 ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.

Übersetzung muß aber auch da angenommen werden, wo einem griechischen Verbum eine nur aus dem Hebräischen oder Aramäischen begreifliche Konstruktion zugemutet wird. So 4, 18 μὴ καταφρονήσῃς ἐπὶ πάσης συμβουλίας χρησίμης. Vgl. hebräisches בוז על, aramäisches בסר על.

Nur als Übersetzung läßt sich verstehen 5, 19 ἀργύριον τῷ ἀργυρίῳ μὴ φθάσαι, ἀλλὰ περίψημα τοῦ παιδιόυ ἡμῶν γένοιτο. Fritzsche hat die Worte mit Recht nach dem Syrer erklärt, der dafür hat ܟܣܦܐ ܠܟܣܦܐ ܠܐ ܢܡܛܐ. ܐܠܐ ܚܘܠܦܐ ܢܦܫܐ ܕܒܪܝ ܢܗܘܐ, d. h. Geld möge nicht zu dem Gelde kommen, sondern es möge Ersatz sein für die Seele meines Sohnes. Der erste Satz war vielleicht sprüchwörtlich. Allem Anschein nach will Anna sagen: das Leben unseres Sohnes ist mehr wert als das in Rhagä deponierte Geld. Erkaufe sein Leben gleichsam damit, daß du

[1] Das vorhergehende ἀγαλλιάσεται, vor dem καὶ nach 𝔖 VL Syr (S vac) zu streichen ist, ist zum Vorigen zu ziehen.

jenes Geld fahren lässest. Man wird περίψημα, das 1 Cor 4, 13 neben περικάθαρμα steht, auf כֹּפֶר zurückführen dürfen, das Prv 21, 18 mit περικάθαρμα wiedergegeben ist. Vgl. auch περικαθαρίζειν = כִּפֵּר Jes 6, 7. Die Verbindung von φθάνειν mit dem Dativ erklärt sich aber schwerlich anders als aus Übersetzung. LXX setzt das Verbum für נגע, הגיע, דבק und aramäisches מטא, die alle mit ל verbunden werden.

Schließlich kommen hier noch einige Satzkonstruktionen in Betracht. So 13, 10 ἵνα πάλιν ἡ σκηνὴ αὐτοῦ οἰκοδομηθῇ ἐν σοὶ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφρᾶναι ἐν σοὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἀγαπῆσαι(?) ἐν σοὶ τοὺς ταλαιπώρους; ebenso 2, 4 S μέχρι τοῦ τὸν ἥλιον δύειν καὶ θάψω αὐτόν. Hier ist das eine Mal der Übergang in den Infinitiv, das andere Mal in das Verbum finitum gut hebräisch oder aramäisch, aber so ungriechisch, daß man auf Übersetzung schließen muß. Ähnlich 1, 8 𝔏 ὅτι ὀρφανόν κατέλιπέν με ὁ πατὴρ καὶ ἀπέθανεν, wozu Jdc. 2, 21 עזב יהושע וימת zu vergleichen ist.[1]

Übersetzungsfehler sind bisher nicht nachgewiesen. In größerer Zahl sind sie auch kaum zu erwarten, wenn, wie das anzunehmen ist, die Übersetzung nicht viel jünger war als das Original. Immerhin mag die Unverständlichkeit mancher Stellen z. Th. auf schlechter oder falscher Übersetzung beruhen.[2] Vielleicht liegt überdies ein Übersetzungsfehler 2, 10 in θερμόν vor. Etwas „Warmes" wäre eine

[1] Längst hat man darauf hingewiesen, daß 3, 17; 12, 14 auf die hebräische Bedeutung von רפאל (ἰάσασθαι) angespielt wird. Ebenso nennt 5, 13 Raphael sich bedeutungsvoll Ἀζαρίας (עזריה). Es ist immerhin fraglich, ob ein griechisch schreibender Autor die hebräische Bedeutung der beiden Namen bei alexandrinischen Lesern als bekannt voraussetzen durfte.

[2] So 9, 6 καὶ εὐλόγησεν Τωβειας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Aber das kann auch griechisches Verderbnis sein statt καὶ εὐλόγησεν Ῥαγουὴλ τὸν Τωβείαν καὶ τ. γ. α. Vgl. 𝔏.

sonderbare Umschreibung für Kot. Der Verfasser kann aber auch kaum sagen wollen, daß der Kot warm in die Augen fiel. Denn das geschieht in solchem Falle stets, und als heiß wird der Kot des Vogels kaum empfunden. Ich möchte deshalb hinter θερμὸν ein חרי = Kot vermuten.[1]

Ein Lesefehler oder ein Fehler der hebräischen bezw. aramäischen Vorlage kann m. E. 12,6 konstatiert werden. Hier setze ich das sinnlose τοὺς λόγους τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ = דברי (אמרי) מעשי האלהים, das verlesen oder entstellt war aus 'דברו (אמרו) מע' הא. Vgl. das oben S. 30 zu 13,7. 8 Bemerkte.

Nach alledem glaube ich ein semitisches Original annehmen zu sollen. Fraglich bleibt dabei, ob das Original hebräisch oder aramäisch war, da die angeführten Beispiele mehr oder weniger alle aus beiden Sprachen begriffen werden können. Aramäisch klingt bei 𝔏 14,4 Ἀθήρ und 14,15 Ἀθουρεία. Aber solche Erscheinungen können auch daraus erklärt werden, daß die Muttersprache des Übersetzers bezw. Überarbeiters das Aramäische war.

VI.

Die Entscheidung über die Ursprache fällt beim Buche Tobit nicht so leicht wie beim Buche Judith und beim 1. Makkabäerbuch, die beide sich auf Schritt und Tritt als

---

[1] 𝔏 hat 13, 18 am Schluß καὶ εὐλογητοὶ εὐλογήσουσιν τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι. Das Letztere ist = לעולם ועד. Diese Übersetzung findet sich in der LXX Ex. 15, 18 und zuweilen bei den späteren Übersetzern, so Theodot. Dan. 12, 3, bei Aq. Theod. Symm. Ps. 21, 5. Es ist also möglich, daß 𝔏 hier von einem griechischen Text abhängig ist. — 13, 5 ist ὅτι αὐτὸς διέσπειρεν ἡμᾶς ἐν αὐτοῖς ganz unpassend. Der Zusammenhang verlangt: unter welchen er uns zerstreut hat. Möglicher Weise ist אשר falsch übersetzt, aber ὅτι kann auch Fehler für οὗ sein.

aus dem Hebräischen übersetzt verraten. Aber die Annahme eines griechischen Originals würde wohl weniger Anhänger gefunden haben, wenn man die verschiedenen griechischen Rezensionen schärfer ins Auge gefaßt hätte. Ohne weiteres zieht man den inhaltlich viel originaleren 𝔎 dem allerdings überarbeiteten und sichtlich sekundären 𝔏 vor[1], und nimmt dabei auch die viel weniger semitisierende Sprachform des 𝔎 für das Ursprüngliche. Aber bei näherer Betrachtung sieht man unschwer, daß die Sprache des 𝔎 von hinten nachgräzisiert ist, daß ferner dieselben Kräfte, die dabei im Spiel waren, wenngleich in viel geringerem Maße, auch in 𝔏 tätig gewesen sind, daß somit 𝔏 und 𝔎 in Bezug auf nachträgliche Gräzisierung nicht verschiedene Arten darstellen, sondern daß 𝔎 nur ein viel weiter ausgewachsenes Exemplar derselben Art ist wie 𝔏.

Außer Betracht bleibt hierbei die Rezension 𝔉, die eine innergriechische Kombination von 𝔎 und 𝔏 ist. Allerdings hat 𝔉 auch selbständige Züge. Auch er ist der Versuchung erlegen, der kaum ein Überarbeiter entgeht, durch Aufweitungen, Ausmalungen, erbaulich klingende Zusätze und dergleichen am Texte herumzubessern (z. B. 11, 10; 12, 16). Gelegentlich flicht er auch biblische Reminiszenzen ein. Sodann bemüht er sich, ein korrektes Griechisch zu schreiben, wenn er etwa ein Imperfektum für ein ἤρξατο der anderen Rezensionen setzt (10, 4). Im Übrigen aber ist unzweifelhaft, daß 𝔉 sich auf 𝔏 gründet und zwar bereits auf eine Handschrift, die mit S ganz nahe verwandt gewesen sein muß. Nur so ist es erklärlich, daß 𝔉 nicht nur seltene Wörter

[1] Daß 𝔏 inhaltlich sekundär ist, hat Nöldeke a. a. O. (S. 45 ff.) überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch M. Löhr, ZATW 1900, 243 ff. — Mutatis mutandis paßt auf 𝔏, was Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 7—9, über den Codex Cantabrigiensis Bezae sagt.

mit S gemeinsam hat, wie z. B. ἀπολεπίσει (11, 7), sondern daß er oft auch die Verderbnisse des S übernommen hat. So hat 𝔉 11, 2 das fehlerhafte οὐ statt σύ nach S, während 𝔏 nach VL ursprünglich, wie 𝔎, das οὐ hatte. Ebenso setzt er 12, 12 den Ausfall des in S fehlenden σύ voraus. 11, 18 macht er wie S den Achiacharos und dessen Neffen Nasbas beide zu ἐξάδελφοι des Tobit, während VL in ihrer Vorlage noch den richtigen und mit 𝔎 übereinstimmenden Singular fand. 7, 16 läßt 𝔉, dem Fehler in S folgend, die Mutter statt der Tochter weinen. Aber 𝔉 hat auch 𝔎 eingesehen und bei harmlosen Differenzen addiert er beide Rezensionen (11, 4), oder trifft im Einzelnen die Wahl zwischen ihnen (11, 1). Anderswo läßt er Stellen weg, die er sich wegen Differenzen von 𝔎 und 𝔏 nicht zusammenreimen kann, wie z. B. 10, 2 das κατεσχέθη des 𝔏 und das schwierige κατήσχυνται des 𝔎. An manchen Stellen stimmt 𝔉 dagegen mit VL gegen S überein, so daß jedenfalls S selbst die Vorlage unseres 𝔉 nicht gewesen sein kann. Es ist damit klar, daß 𝔉 eigenen Quellenwert nicht besitzt und für unsere Untersuchung zunächst aus dem Spiele bleiben muß.

Um von der Verschiedenheit der Rezensionen 𝔎 und 𝔏 ein zusammenhängendes Bild zu geben, will ich zunächst ihre Abweichungen in den zehn ersten Versen des Buches der Reihe nach anführen. Ich berücksichtige dabei die Varianten der VL, soweit sie hierfür in Betracht kommen.[1] Die Lesart des 𝔎 stelle ich überall voran. Die Artikelsetzung ignoriere ich.

[1] Für Weiteres verweise ich auf Reusch, Libellus Tobit e cod. Sinaitico (Bonnae 1870). Bezüglich des Cod. Vatic. der VL folge ich Bianchini (Vindiciae Can. Script. CCCL). Die stark abweichende von A. Mai (Spicil. Roman. IX p. 21 des ersten Anhangs) mitgeteilte Version lasse ich beiseite.

1. Τωβείτ (ebenso 𝔖)] Θωβείτ, VL Thobi (al. Tobi, Tobis). — Vgl. oben S. 10 Anm. 1.

τοῦ Γαβαήλ] add. τοῦ Ῥαφαήλ τοῦ Ῥαγουήλ. — VL läßt τοῦ Ἀδουήλ aus, hat aber für ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀσιήλ filii Asihel filii Gadalel filii Arabei. Im Vat. fehlen die letzten beiden Worte, im Sang. 15 alle sechs. — Kommt das Plus des S überhaupt in Betracht, dann ist wenigstens Ῥαφαήλ fehlerhaft.

2. ἐκ Θιβης (so auch Syr.), nur B (64. 108. 243. 248) ἐκ Θισβης] ἐκ Θισβης. VL ex Bihel (Sang 4 Bibel, Sang 15 Viel Edisse, Vat Gebuel) civitate = ἐκ τῆς + x. — Als besser erscheint Θιβης, S folgt also wohl einem Fehler in 𝔎.

Κυδιως (A 44. 71. 74. 76. 106. 236 haben am Schluß ein ν)] Κυδιως, VL Edisse (Vat. Cydissi).

ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ὑπεράνω Ἀσήρ] ἐν τῇ ἄνω Γαλιλείᾳ ὑπεράνω Ἀσσήρ, ὀπίσω δυσμῶν ἡλίου, ἐξ ἀριστέρων Φογώρ. VL in superioribus (-riore) Galilaeae (-aea) contra (Vat super, Sang 15 supra = ὑπέρ) Naasson (Vat Naasor = ανω + Ἀσώρ), post viam quae ducit in occidentem (Vat. für post — occidentem: quae est ad occidentem solem) ex sinistra parte Raphain. — In S ist hinter ὀπίσω wohl ὁδοῦ ausgefallen; vgl. VL und Dt. 11, 30 אחרי דרך מבוא השמש.

3. ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνης (nur B δικαιοσύνῃ)] ὁ. ἀλ. ἐπ. καὶ ἐν δικαιοσύναις, aber VL in via veritatis ambulavi et justitiae. Also ist S entstellt, vielleicht unter dem Einfluß der Lesart des B.

τῷ ἔθνει (A 23. 58. 64. 243. 249 Compl add μου)] S VL τῷ ἔθνει μου. — Man würde μου lieber vermissen.

τοῖς προπορευθεῖσιν (A und die meisten συμπορευομένοις, 106 πορευθεῖσιν, Syr. ܕܐܙܠܘ) μετ' ἐμοῦ] τοῖς πορευθεῖσιν μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ, VL et omnibus qui fuerunt mecum (für das alles hat Vat nur: qui mecum

ibant) in captivitate(m) (Sang 15 om. in capt.). — Man möchte πορευθεῖσιν vorziehen, das mit dem nicht unebenen ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ zusammenzuhängen scheint.

4. ἐν τῇ χώρᾳ μου ἐν τῇ (71. 74. 106. 236 om.) γῇ (71 om.) Ἰσραήλ] ἐν τῇ χώρᾳ μου ἐν γῇ Ἰσραήλ. VL in terra (Vat add mea) Israel, Sang 15 in terram regionis Israel. — VL ist korrigiert.

νεωτέρου μου ὄντος] καὶ ὅτε ἤμην νέος. Man möchte den unsemitischen Ausdruck des K verwerfen. Cod Vat hat für das Ganze: iuvenis, aber die anderen Handschriften haben dem νεωτέρου entsprechend: inter omnes iunior.

ἀπέστη] ἀπέστησαν. Das letztere ist mehr semitisch.

ἀπὸ τοῦ οἴκου Ἱεροσολύμων (44. 71. 106 Ἱερουσαλήμ) τῆς ἐκλεγείσης ἀπὸ πασῶν τῶν φυλῶν Ἰσραήλ] ἀπὸ τοῦ οἴκου Δαυεὶδ τοῦ πατρός μου καὶ ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, πόλεως τῆς ἐκ πασῶν φυλῶν Ἰσραήλ. In S ist ἐκλεγείσης hinter τῆς (vgl. das folgende ἐκ) ausgefallen, und τοῦ πατρός μου zu tilgen. Vgl. VL: de (al. a) domo David et (ab) Hierusalem civitate (quae est) electa ex omnibus tribubus Israel. In K ist die Beziehung von τῆς ἐκλεγείσης erträglich, namentlich, wenn man Ἱερουσαλήμ liest. Höchst anstößig ist dagegen, weil weder griechisch noch hebräisch, ὁ οἶκος Ἱεροσολύμων (oder Ἱερουσαλήμ) als Bezeichnung des jerusalemischen Tempels, für das man ὁ οἶκος ὁ ἐν Ἱερ. (Syr. ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ) erwartet. Die Versuchung, mit S zu lesen, ist deshalb groß, obwohl dabei dem Verfasser ein starker Anachronismus zur Last fällt, von dem er indessen auch bei der Lesart des K kaum freigesprochen werden kann.

εἰς τὸ θυσιάζειν πάσας τὰς φυλάς] εἰς τ. θ. πάσαις φυλαῖς Ἰσραήλ. K hat die leichtere griechische Konstruktion.

τοῦ ὑψίστου] τοῦ θεοῦ, VL excelsi dei. Eine Entscheidung ist kaum möglich.

ᾠκοδομήθη] add ἐν αὐτῇ, das man bei 𝔎 ungern vermißt.

5. καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ αἱ συναποστᾶσαι] πάντες (VL praem et) οἱ ἀδελφοί μου. 𝔎 ist vorzuziehen. Denn es gehört sich, daß hier von allen Stämmen die Rede ist. S scheint von v. 3 beeinflußt zu sein.

ἔθυον] ἐθυσίαζον ἐκεῖνοι. VL sacrificabant in Dan (Sang 15 in eo). S. u.

τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει] τῷ μόσχῳ. In der Septuaginta finden sich δάμαλις und μόσχος für die Stierbilder, δάμαλις im Königsbuch, μόσχος an den übrigen Stellen. Dagegen ist τῇ Βάαλ = τῇ αἰσχύνῃ; vgl. Dillmann in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie von 1881.

καὶ (VL add omnis, Sang 15 om) ὁ οἶκος (A add τοῦ) Νεφθαλεὶμ τοῦ πατρός μου] hat S vor ἐθυσίαζον (𝔎 ἔθυον). Aber die Stellung am Schluß des Satzes, wie 𝔎 sie hat, entspricht semitischer Redeweise (καί = גם). Dagegen hat S hinter τῷ μόσχῳ den Zusatz: ὃν ἐποίησεν Ἱεροβεὰμ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐν Δὰν ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλειλαίας. VL: quam fecit Hieroboam rex Israel, et omnibus altissimis montibus Galilaeae. Für et — Galilaeae hat Sang 15: cum omnibus superioribus partibus Galilaeae, dagegen Vat.: in Dan, et in excelso omnium gentium (leg. montium) Galilaeae. Hier beruht in Dan auf späterer Korrektur, ebenso ἐν Δάν bei S, wie schon der Ausfall von καί vor ἐπί zeigt. Man müßte sonst dem Verfasser die Meinung zumuten, daß es auf allen Bergen Galiläas Stierbilder gegeben hätte. Ursprünglich stand ἐν Δάν an Stelle von ἐκεῖνοι, wo VL es noch las; ἐκεῖνοι ist also später eingesetzt. Übrigens hängt ἐν Δάν und ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλιλαίας mit der schlechten Lesart οἱ ἀδελφοί μου zusammen. Dann ist aber der ganze Zusatz des S höchst verdächtig.

6. μόνος ἐπορευόμην πλεονάκις (44. 71. 76. 106. 236 lassen es aus, 58. 249 haben dafür πολλάκις hinter Ἱεροσ.)] μονώτατος ἐπορευόμην πολλάκις.

παντὶ τῷ (al. π. τῷ λαῷ, al. π. τῷ λαῷ τῷ) Ἰσραήλ] ἐν παντὶ Ἰσραήλ; ebenso VL. Das ἐν kann ursprünglich sein (= ל).

τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας τῶν γεννημάτων (44 106 πρωτογενημάτων) καὶ τὰς πρωτοκουρίας (B* corr. προκυρίας) ἔχων] τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰ πρωτογεννήματα καὶ τὰς δεκάτας τῶν κτηνῶν καὶ τὰς πρωτοκουρὰς τῶν προβάτων (VL ovium mearum) ἔχων (VL haec habens mecum, Sang. 15 habens) ἀπέτρεχον εἰς Ἱεροσόλυμα. Mit S stimmt Syr., sofern er für τὰς ἀπαρχάς hat ܪ̈ܫܝܬܐ ܘܡܥܣܪ̈ܐ, und für τὰς πρωτοκουρίας bietet (l. ܕܓܙ̈ܐ) ܓܙ̈ܐ ܪ̈ܫܝܬܐ ܕܥܢ̈ܟ. Indessen ist darauf nicht viel zu geben, da Syr. auch sonst in schlechten Lesarten mit S geht, wie er z. B. 3,9 mit S περὶ τῶν ἀνδρῶν σου zusetzt. Als schlechte Wiederaufnahme erscheint ἀπέτρεχον εἰς Ἱεροσόλυμα. Die Worte fehlen in VL, nur Vat hat für τὰς ἀπαρχάς — Ἱεροσόλυμα ut dent initiae primogenita pecorum et proficiscebar a me in Hierosolima. Vielleicht ist zu lesen initia et primogenita et decimas pecorum. Vat hat nämlich nachher decimas für αὐτάς. Im Übrigen stimmt VL mit S, nur daß sie τῶν κτηνῶν mit armentorum et pecorum spezifiziert. Recht hat S mit κτηνῶν (nach 2 Chr. 31,6) gegen das γεννημάτων des 𝔄, das mit dem Folgenden unvereinbar ist und als eine jüdische Korrektur erscheint, weil die Juden den Viehzehnt in der Tat nicht gaben (vgl. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels[5] S. 154 f.). Zu verwerfen ist natürlich auch die Variante πρωτογενημάτων.

7. καὶ ἐδίδουν αὐτάς (A und acht Minuskeln αὐτά)] καὶ ἐδίδουν αὐτά; VL dabam, Vat et dabam decimas.

πάντων (B* των, 71. 74. 76. 236 praem καὶ) τῶν γενημάτων (23 add καί, 44 add καὶ πρώτην, 58. 249 add καὶ τὴν πρώτην, 64. 106. 243. 248 add. τὴν πρώτην) τὴν δεκάτην ἐδίδουν] καὶ τὴν δεκάτην τοῦ οἴνου καὶ τοῦ σίτου καὶ ἐλαίου καὶ ῥοῶν καὶ (S^ca marg add τῶν σύκων καὶ) τῶν λοιπῶν ἀκροδρύων (S^ca add. ἐδίδουν). VL, die für πρὸς τὸ θυσιαστήριον (vgl. Dt. 26,4) kein Äquivalent hat:[1] et quod moris erat, de tritico, vino, et oleo et ficu, malorum granatorum et caeterorum pomorum dividebam. Vat. et decimam frumenti et vini et olei et fici et mali granati et grandis (sic) dabam. Die Reihenfolge der Aufzählung ist im Lateiner besser als in S, betreffs der Aufzählung selbst wird man als höchst wahrscheinlich nur das annehmen dürfen, daß sie jüdischen Ursprungs ist. Das πάντων τῶν γενημάτων des 𝔎 kann das Ursprüngliche sein, die Korrektur γενημάτων in v. 6 hängt eher von ihm ab als umgekehrt. In S erscheint das erste καί als Erleichterung.

τοῖς υἱοῖς Λευεί] so liest auch S. Aber 44 schickt voraus αὐτοῖς, was wohl damit zusammenhängt, daß 58. 64. 243. 249 Compl 'Ααρών für Λευεί lesen. Die Lesart 'Ααρών entspricht der (späteren) Wirklichkeit (vgl. Wellhausen a. a. O. S. 164), kann aber darum doch zufälligen Ursprungs sein.

εἰς (23. 71. 74. 76 Compl ἐν, A 44. 55. 58 106. 249 om) 'Ιερουσαλήμ] ἐν 'Ιερουσαλήμ. VL praem: qui (Sang. 15 quodquod) praesto erant. Vat läßt die Worte aus, dagegen fehlt im Sang. 15 et (om Vat) servientibus domino. Augenscheinlich liegt eine doppelte Übersetzung vor. Syr. add. ܠܟܘܠ ܫܢܐ.

καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμην] καὶ τὴν δεκάτην τὴν δευτέραν ἀπεδεκάτιζον ἀργυρίῳ ἓξ ἐτῶν. Das

[1] Aber Vat hat ad aram, das bei den übrigen Zeugen hinter filiis Aaron ausgfallen sein wird.

Verbum ἀποπρατίζομαι ist nur hier belegt, ebenso ἀποδεκατίζω, wofür im AT sonst ἀποδεκατόω erscheint. VL hat: commutans in pecunia septem annorum. Das Verkaufen des zweiten Zehntens erklärt sich daraus, daß Tobit ihn der Entfernung wegen nicht in natura aus Galiläa nach Jerusalem bringen wollte (Dt. 14, 25). S präzisiert in Rücksicht auf das Sabbathjahr das Verfahren Tobits dahin, daß er den sechsjährigen (allerdings drückt Cod Vat der VL des ἕξ ἐτῶν nicht aus) Geldwert des zweiten Zehntens auf sieben Jahre verteilte, damit er diesen Zehnten alljährlich beim Heiligtum verzehren könnte. Daß er das Letztere tat, sagt auch 𝔄. Beide Rezensionen haben übereinstimmend καὶ ἐδαπάνων αὐτὰ ἐν Ἱεροσολύμοις (S mit 64 243 248 Ald Ἰερουσαλὴμ) καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν. Dafür VL: et consummabam illam (sc. decimationem = αὐτήν) in Hierusalem in loco sancto unoquoque anno. Das in loco sancto erinnert an das במקום קדש, das öfter im Pentateuch vorgeschrieben wird. Indessen ist es vielleicht Variante zu in Hierusalem. Nämlich Vat hat verkürzend: et impendebam illam omnibus annis, und Sang 15: et consumebam hanc eandem in sancto loco, altero unoquoque anno. Nach den letzteren Worten hätte Tobit abwechselnd in einem Jahr den Zehnten an die Leviten abgegeben und im folgenden Jahre selbst ihn verzehrt.

8. καὶ τὴν τρίτην ἐδίδουν οἷς καθήκει] καὶ ἐδίδουν αὐτὰ τοῖς ὀρφανοῖς καὶ ταῖς χήραις, καὶ προσηλύτοις τοῖς προσκειμένοις ($S^{ca\ vid}$ add ἐδίδουν) τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἰσέφερον καὶ ἐδίδουν αὐτοῖς ἐν τῷ τρίτῳ ἔτει καὶ ἠσθίομεν αὐτά. Der vorliegende Text des S scheint besagen zu wollen, daß Tobit den zweiten Zehnten im dritten Jahre den Armen überlassen habe. Aber der Text ist entstellt. Unvereinbar ist ἠσθίομεν mit ἐδίδουν αὐτὰ und ἐδίδουν αὐτοῖς. VL (manducabam) las wohl auch ἠσθίομεν, man

wird aber ἤσθιον herstellen müssen. Wichtiger ist, daß εἰσέφερον (ob = nach Jerusalem?) καὶ ἐδίδουν αὐτὰ sich wegen des folgenden ἤσθιον αὐτά auf das Geld von v. 7 nicht beziehen kann, sondern nur auf einen in natura gegebenen Zehnten. Auch können die genannten Ausdrücke nicht leicht unter das ἐδαπάνων von v. 7 begriffen werden. Sodann hat VL: et tertii ad decimationen ferebam proselytis et orphanis et viduis faciens omnia quae praecepta sunt in Israel et dabam illis in tertio anno et manducabam illud. Im Sang 15 fehlen die drei ersten Worte und durch Ausfall alles von et dabam an. Vat hat: Tertia(m) autem decima(m) dabam orfanis et proselytis adpositis in Israhel: inferebam et dabam illis in tertio anno et manducabam. Vermutlich ist tertii ad Fehler für tertiam. Jedenfalls wird man aber auch nach VL annehmen müssen, daß S am Anfang des Verses entstellt ist aus einem Texte, der vom dritten Zehnten redete. Vielleicht liegt dabei absichtliche Korrektur vor, die den dritten Zehnten unter den zweiten subsummieren wollte.[1] Daß der Text des S übrigens auf Erweiterung beruht, beweist die Wiederaufnahme von ἐδίδουν in εἰσέφερον και ἐδίδουν.

καθὼς ἐνετείλατο Δεββωρὰ ἡ μήτηρ τοῦ πατρός μου] κατὰ τὸ πρόσταγμα τὸ προστεταγμένον (VL scriptum) περὶ αὐτῶν ἐν νόμῳ Μωσῆ καὶ κατὰ τὰς ἐντολὰς ἃς ἐνετείλατο Δεββωρὰ ἡ μήτηρ Ἀνανιὴλ τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Für καὶ κατὰ τὰς ἐντολάς κτλ hat VL: et sicut praecepit Debbora mater patris mei Thobihel matri meae et patri meo, Vat: secundum mandata quae mandaverat me Danihel. Das letzte Wort ist Fehler für Ananihel, übrigens ist Vat verstümmelt. In VL ist verkehrt, weil mit dem Folgenden unvereinbar, (matri meae et) patri meo, Thobihel

[1] Vgl. Herzfeld, Gesch. d. V. Jisrael I 316, Schürer a. a. O. II 3 251 f.

aber besser als 'Ανάνιηλ des S, und mei besser als ἡμῶν. S gibt also auch hier einen verderbten Text der Rezension 𝕮, diese Rezension ist sodann schwerlich im Recht, wenn sie neben der Autorität der Debora noch die des Gesetzes stellt (vgl. oben S. 18).

διότι ὀρφανὸς κατελείφθην ὑπὸ τοῦ πατρός μου] ὅτι ὀρφανὸν κατέλιπέν με ὁ πατὴρ καὶ ἀπέθανεν. Es scheint, daß 𝔎 hier gekürzt und gräzisiert ist; vgl. oben S. 32.

9. ἐγενόμην ἀνήρ] ἐγενήθην ἀνήρ (VL juvenis).

ἔλαβον Ἄνναν (58. 249 om) γυναῖκα ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς πατριᾶς ἡμῶν (64 μου)] ἔλαβον γυναῖκα εκ τοῦ σπέρματος τῆς πατριᾶς ἡμῶν. VL accepi uxorem nomine Annam ex natione mea, Vat accepi Annam uxorem ex semine patrum nostrorum. Im Sang 15 fehlt nomine Annam wie in S 64. VL ist also von den verschiedenen griechischen Rezensionen beeinflußt.

καὶ ἐγέννησα ἐξ αὐτῆς (23. 71. 74. 76. 236 add τόν) Τωβίαν] καὶ ἐγέννησα ἐξ αὐτῆς υἱὸν καὶ ἐκάλεσα τὸ ὄνομα αὐτοῦ Τωβίαν. Ebenso VL. Auch hier könnte 𝔎 gekürzt sein, zumal da der Syrer mit S übereinstimmt.

10. καὶ ὅτε αἰχμαλωτίσθημεν (71 — τίσθησαν, A und außer 23. 108 alle anderen — τίσθην) εἰς Νινευή] μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι εἰς 'Ασσυρίους καὶ ὅτε ᾐχμαλωτίσθην εἰς Νινευὴ ἐπορευόμην. VL et postquam (Sang 15 ubi) in captivitatem deveni ad Assyrios (Sang 15 abii für ad Assyrios) in Ninive (Sang 15 add civitatem), Vat: postquam captus essem ab Assyriis et cum captivus ibi morarer in Nineve. VL ist auch hier von verschiedenen griechischen Texten abhängig. Immerhin liegt in S eine doppelte Lesart vor, in 𝔎 könnte dagegen ὅτε αἰχμ. auf Gräzisierung beruhen.

Schon aus dem Vorstehenden ist deutlich, daß die Re-

zension 𝔏 von S sehr unvollkommen wiedergegeben wird. Manche Fehler des S lassen sich freilich nach der VL verbessern, indessen liegt die VL selbst nur in stark entartetem Texte vor. Auch 𝔎 ist, wie der Apparat bei Holmes-Parsons zeigt, vielfach in schwankender Gestalt überliefert.[1] Die Vergleichung von 𝔎 und 𝔏 ist deshalb in den Einzelheiten in gewissem Grade überall unsicher.

Manche Schreibfehler fallen bei S in die Augen, so z. B. καὶ ὅτε (S) — καθότι (𝔎) 1, 12, ταῦτα — πάντα 2, 14, λῦσαι — δῆσαι 3, 17 usf. Bezeichnend ist κύριος für κύων 11, 4. Zweimal sind in S ganze Abschnitte ausgefallen (4, 7—18; 13, 6b—9).

Auf Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber darf man bei S, und z. T. auch bei 𝔎 das Schwanken in Kleinigkeiten zurückführen, dem Zufügen oder Weglassen von einzelnen kurzen Wörtern wie καί, δέ, γάρ, νῦν, ἀλλά, πᾶς usw. und sodann die große Zahl der Differenzen in den Gottesnamen (1, 4; 6, 18; 7, 11; 8, 15; 12, 12. 15; 13, 11. 13; 14, 7).

Den Anfang der eigentlichen Überarbeitung macht die Explizierung bloßer Andeutungen. Ein Pronomen wird durch ein Substantiv ersetzt, bei Personen der Eigenname hinzugefügt. Namentlich ist ein ungenanntes Subjekt oft expliziert. So hat 1, 8 S den Eigennamen Ἀνανιήλ (VL Τωβιήλ) hinzugesetzt. Ebenso steht bei ihm 2, 2 τῷ Τωβείᾳ neben τῷ υἱῷ μου, und 5, 1 Τωβεὶθ τῷ πατρὶ αὐτοῦ für das einfache αὐτῷ des 𝔎. Ähnliches findet sich bei S 4, 21; 6, 14. 18. Umgekehrt hat zuweilen auch 𝔎 die

[1] Mit 𝔉 (= 44, 106) steht es nicht anders. Vgl. z. B. 8, 13, wo 44 mit 𝔎 liest καὶ εἰσῆλθεν ἡ παιδίσκη, 106 Syr mit 𝔏 καὶ ἀπέστειλεν (S -λαν) Ἔδνα (S VL om) τὴν παιδίσκην. Es kommt auch vor, daß Syr mit S statt mit 𝔉, und daß VL mit 𝔉 statt mit S geht. Schon Reusch (Libellus Tobit e cod. Sin. Bonnae 1870 p. IV) hat bemerkt, daß der Cod. Vat. der VL 6, 7—11 mit 𝔉 stimmt.

Explizierung, wo sie in S fehlt; so z. B. 7, 13 Ἔδναν neben τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, 5, 11 εἶπεν αὐτῷ Τωβείτ für εἶπεν αὐτῳ, 14, 13 τοὺς πενθέρους αὐτοῦ für αὐτούς. Gelegentlich schwankt dabei die Überlieferung auch innerhalb des 𝔎: 10, 2 haben A 58. 243. 248. 249 Ald εἶπεν Τωβείτ (A Τωβίας). Beliebt ist namentlich bei S der Zusatz von Anreden, z. B. παιδίον 2, 2 (vgl. 4, 20; 5, 7. 11. 14. 17 usw.); seltener findet sich das bei 𝔎, z. B. ἀδελφή 5, 21 (vgl. 11, 2). Sonderbar und schlecht ist 2, 11 ἐν τοῖς γυναικείοις (= im Frauengemach) von 𝔏 erklärt mit ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς γυναικείοις.

Bei weitem die größte Zahl aller Differenzen bilden aber die zahllosen Ausmalungen und Steigerungen, die der Eifer der Diaskeuasten dem ursprünglichen Bestande hinzugefügt hat. Das ist namentlich von 𝔏 geschehen, dessen Zusätze sich meistens durch inhaltlosen Wortreichtum auszeichnen. Man vergleiche nur einmal Verse wie 2, 3. 12; 5, 10; 6, 12f. in den beiden Rezensionen. Hält man damit die feinsinnige Kunst zusammen, die der Verfasser im Aufbau des Ganzen wie in der Ausführung der Einzelheiten beweist, so gewinnt man ein starkes Vorurteil gegen die gefühlsselige und großtuerische Geschwätzigkeit, mit der 𝔏 vielfach der seinem gröberen Empfinden nicht genügenden Knappheit des 𝔎 aufzuhelfen sucht.

Aus einem μόνος macht 𝔏 ein μονώτατος (1, 6), aus einem οἰνοχόος einen ἀρχιοινοχόος. Er hebt die Unfähigkeit der Ärzte weitläufig hervor und kontrastiert sie durch die Tröstungsversuche der Freunde (2, 10). Ein πάντα τὰ ἔθνη genügt ihm nicht; er muß τὰ ἐν ὅλῃ τῇ γῇ, πάντες hinzufügen (14, 6). Der Schmerz geht in die Seele und veranlaßt Stöhnen (3, 1). Beim Gebet der Sara wird uns nicht vorenthalten, daß sie die Hände ausstreckte (3, 11), wie denn überhaupt minutiöse Detailschilderungen und sentimentale

Übermalung des Bearbeiters ganz Wonne sind. Raphael bekommt den Auftrag, Tobit zu heilen, und zwar wie 𝔏 beifügt, ἵνα ἴδῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς τοῦ θεοῦ (3, 17). Als es sich um die Abkunft des Raphael-Azaria handelt, läßt er zunächst den Sohn nachfragen, dies dem Vater mitteilen und dann den Vater noch einmal selbst nachfragen (5, 5. 9f.). Zum Hören fügt er das Sehen (14, 15) und zum Essen das Trinken (7, 14; 8, 1). Dem Raphael gibt er statt eines Sklaven vier mit, versäumt aber, die Zahl der Kamele entsprechend zu vermehren (9, 2). Aus einem bloßen εὐλόγησεν wird eine von Rührungstränen begleitete Glückwunschrede herausgesponnen (9, 6), wie denn überhaupt bei Anreden und Gesprächen die Aufweitungen vorzüglich beliebt sind (z. B. 7, 12; 8, 20f.). Anderswo ist das Plus des S mindestens überflüssig. So wenn er κατὰ τὴν κρίσιν (7, 11) mit τῆς βίβλου Μωυσέως vermehrt. Denn das Erstere (= כמשפט) sagt völlig genug.

Mit solchen Zusätzen ist der Text des 𝔏 durch und durch aufgeweitet, so daß er nahezu 3100 mehr oder weniger nichtssagende Wörter aufweist, die bei 𝔎 meist mit Recht fehlen.

Dagegen erscheint 𝔎 im Verhältnis zu 𝔏 regelmäßig als ursprünglich, und stärkere Spuren von Überarbeitung lassen sich bei ihm kaum nachweisen. Sein Plus von über 700 Wörtern, die er über S hinaus hat, besteht zum Teil aus Explikationen, eingeschobenen Anreden, und ähnlichen indifferenten Überschüssen. Anderswo erscheint sein Mehr als angemessen. So ist 12, 19 sein οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον wohl besser als das οὐκ ἔφαγον οὐθέν des S. Ebenso ist 8, 5 sein τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον gegenüber dem bloßen τὸ ὄνομά σου des 𝔏 wohl erklärlich, und 8, 15 scheint sein längerer Text ebenfalls ursprünglich zu sein.

Meistens weicht 𝔎 im Gegenteil von 𝔏 durch eine absichtliche, überknappe Prägnanz ab, die bei einigen Beurteilern den Verdacht der Kürzung erweckt hat. Aber dieser Verdacht erweist sich bei genauerer Untersuchung als wenig begründet. So deponiert Tobit bei Gabael Geld (1, 14) nach 𝔏 in „Beuteln“ (βαλλάντια). 𝔎 sagt von den Beuteln hier nichts, läßt aber später (9, 5) in Übereinstimmung mit 𝔏 den Gabael „die Beutelchen“ (τὰ θυλάκια) zurückgeben. Indessen waren die θυλάκια in der Tat etwas selbstverständliches, und βαλλάντια ist, wie schon seine unmögliche Stellung im Satze beweist, von späterer Hand eingetragen. Nicht anders liegt die Sache, wenn ebendort (9, 5) Rafael dem Gabael bei 𝔏 und 𝔎 τὸ χειρόγραφον des Tobit vorzeigt, aber nur 𝔏 (9, 2) erzählt, daß Tobias dem Rafael das χειρόγραφον mitgab.

Ebenso unterliegt es keinem Bedenken, wenn (9, 2) Tobias bei 𝔏 und 𝔎 dem Rafael den Auftrag gibt, den Gabael zur Hochzeit mitzubringen, und bei beiden Gabael wirklich kommt, aber nur 𝔏 (9, 5) die Übermittlung der Einladung durch Rafael ausdrücklich erzählt. Wenn ferner 3, 10 𝔎 es verschmäht — wie 𝔏 — zu erzählen, daß Sara ins Obergemach hinaufging, sie trotzdem aber 3, 17 in Übereinstimmung mit 𝔏 vom Obergemach wieder herabsteigen läßt, so erklärt sich das daraus, daß das Obergemach als der selbstverständliche Ort des Gebets angesehen wird; vgl. πρὸς τῇ θυρίδι v. 11. VL setzt 3, 1 ähnlich hinzu: et introivi in atrium meum; vgl. S zu 3, 17. Wenn in beiden Rezensionen die Diener das für Tobias bereitete Grab zuschütten (8, 18), das in 𝔎 von Raguel allein, in 𝔏 von Raguel und den Dienern gegraben ist (8, 9), so wäre es an sich wohl denkbar, daß der Satz (8, 9 S) ἐκάλεσεν τοὺς οἰκέτας μεθ' ἑαυτοῦ von 𝔎 in seinem Streben nach Kürze ausgelassen wurde, oder daß er zufällig ausfiel. Aber daß

Raguel das Grab selbst und allein gräbt, hat seinen guten Sinn. Er denkt dabei freilich nicht, wie Nöldeke und Löhr meinen, an die Dienerschaft, die von der Sache nichts wissen solle. Denn der Tod der sieben früheren Freier war den Mägden bekannt (3, 8. 9), und wenige Verse später (8, 12) senden die Eltern eine Magd ins Schlafgemach, um nachzusehen, ob Tobias noch lebe oder nicht. Ohnehin konnte die Ankunft und Bewirtung der Gäste (7, 1 ff.), die Eheschließung und die Feier (7, 11b—17) den Dienern, denen dabei doch die Arbeit zufiel, unmöglich verborgen geblieben sein. Dagegen ist es wohl zu verstehen, daß Raguel seinem Volksgenossen und geliebten Verwandten, an dessen Tode er selbst mitschuldig wäre, eigenhändig das Grab bereiten will.

Jedes derartige Plus des 𝔏 ist um so verdächtiger, weil bei ihm zuweilen an derselben Stelle ein Minus vorliegt, das auf Verdrängung ursprünglichen Textes durch einen sekundären Zusatz hinweist. So läßt 𝔏 5, 3 den Tobit seinem Sohne ausführlich über die Quittierung des Depositums durch Gabael berichten. Man erwartet danach zu hören, daß Tobit dem Tobias die Quittung übergab. Aber nur 𝔎 hat καὶ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ χειρόγραφον. Dagegen heißt es bei 𝔏 in dem Bericht des Vaters an den Sohn χειρόγραφον αὐτοῦ ἔδωκέν μοι καὶ χειρόγραφον ἔδωκα αὐτῷ. Deutlich ist hier 𝔏 schlechte Abwandlung des 𝔎. — Ähnlich erweitert 𝔏 (und mit ihm 𝔖) 7, 7 die Begrüßung des Tobias durch Raguel und läßt dann den Raguel über die Erblindung des Tobit klagen, ohne daß er von ihr etwas erfahren hat.

Zuzugeben ist, daß die Knappheit des 𝔎 gelegentlich hart erscheint. Wenn 2, 10ff. Tobit von (Achiacharos und) seiner Frau unterhalten werden muß, so setzt diese Erwerbsunfähigkeit seine Erblindung voraus. Die letztere ist

aber bei 𝔎 (2, 10) lediglich mit καὶ ἐγενήθη λευκώματα εἰς τοὺς ὀφθαλμούς μου berichtet, wogegen 𝔏 weiter noch hat ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου τοῖς λευκώμασιν ἕως ἀποτυφλωθῆναι. Indessen kann 𝔎 auch hier ursprünglich sein; man vergleiche zu seinem Ausdruck 6, 9. An anderen Stellen mag die überkurze Prägnanz des 𝔎 auf zufälligem Ausfall von Wörtern beruhen. So ist 4, 3 das bloße θάψον με in der Tat ungenügend, man wird nach 𝔏 und nach 14, 10, wo 𝔏 abweicht, καλῶς beifügen müssen.

Rationalisierende Umarbeitung ist bei 𝔏 mehrfach nachzuweisen. Es ist ihm unerträglich, daß ein Fisch zuerst einen Menschen verschlingen will und dann doch ohne weiteres ans Land gezogen werden kann (6, 3 f.). Deshalb läßt er den Tobias nur die Füße ins Wasser stecken und den Fisch nur danach schnappen. Bei 𝔎 sagt Rafael beim Abschied, er habe während des Zusammenseins mit Tobit und Tobias weder gegessen noch getrunken, ἀλλὰ ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε (12, 19). Das bedeutet, daß der Engel immerhin zu essen und zu trinken schien, und dem entspricht bei 𝔎 6, 6 ὀπτήσαντες ἔφαγον, aber 𝔏 hat dort in schlechter Korrektur καὶ ὤπτησεν τοῦ ἰχθύος καὶ ἔφαγεν καὶ ἀφῆκεν ἐξ αὐτοῦ. Zwei Handschriften der VL haben hier noch den Plural, aber VL beseitigt das Essen ganz. Als tendenziöse Korrektur kam dagegen bei 𝔎 1, 6 γενημάτων gelten (s. o. S. 39).

Zieht man alle diese und verwandte Erscheinungen ab, bei denen die Differenz zwischen 𝔎 und 𝔏 aus Zufall oder aus der Willkür der Abschreiber und der Glossatoren erklärt werden kann, so bleibt von den im ganzen etwa 1000 Wörter betreffenden Abweichungen doch noch ein großer Bestand zurück, der weiterer Aufklärung bedarf. In sehr vielen Fällen stehen in den beiden Rezensionen Syno-

nyma einander gegenüber, was die folgenden Beispiele veranschaulichen mögen.

	𝔖	𝔅
1, 5	μόσχῳ	δαμάλει
1, 17; 2, 3	ἔθνους	γένους
1, 19	ἀπέδρασα	ἀνεχώρησα
2, 2	πτωχόν	ἐνδεῆ
2, 3	ἐπιστρέψας	ἐλθών
2, 4	μέχρι	ἕως
2, 5	(μετὰ) πένθους	(ἐν) λύπῃ
2, 10	βαδίσαι	ἐπορεύθην
3, 10	λύπης	ὀδύνης
3, 14	δέσποτα	κύριε
	ἀκαθαρσίας	ἁμαρτίας
3, 15	τέκνον	παιδίον (cf. 14, 3)
	ἵνα	ὅ
4, 3	ἐγκαταλίπῃς	ὑπερίδῃς
4, 21	τὰ ἀγαθὰ ἐνώπιον	τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιον
5, 4. 17	ἐξῆλθεν	ἐπορεύθη
5, 7	ὑποδείξω	ἐρῶ
5, 9	κάλεσον	φώνησον
5, 44; 10, 12	ἀγαθῆς	καλῆς
5, 22	συνελεύσεται	συμπορεύσεται
6, 6	ἐπορεύθησαν	ὥδευον
6, 13	παρά	ἤ
6, 14	ἀπέθανον	ἀπολωλότας
6, 16	ἐντολάς	λόγων
6, 18	ἠγάπησεν	ἐφίλησεν
	καρδία	ψυχή
7, 9	εἰπόν	λάλησον
8, 3	ἀνέδραμεν	ἔφυγεν
8, 4	ἠγέρθη	ἀνέστη
8, 9	[illegible]	[illegible]

	𝔏	𝔎
8, 12	ὅπως	ἵνα
8, 20	κινηϑῇς	ἐξελϑεῖν
9, 2	οἰκέτας	παῖδα
	παράλαβε 2°	ἄγε
10, 1	συνετελέσϑησαν	ἐπληρώϑησαν
	παρῆν	ἤρχετο
10, 7	ἐκπηδήσασα	ἐπορεύετο
	ᾤχετο	ἀπῆλϑεν
10, 8	ὑποδείξουσιν	δηλώσουσιν
10, 13	ἀπῆλϑεν	ἐπορεύετο
11, 5	υἱοῦ	παῖδα
12, 1; 14, 3. 8. 10	παιδίον	τέκνον
12, 9	χορτασϑήσονται	πλησϑήσονται
12, 13	ᾤχου	ἀπελϑών
13, 14	ὄψονται	ϑεασάμενοι
14, 3	παιδία	υἱούς
	ἀπάγαγε	λάβε
14, 4	ἀπότρεχε	ἄπελϑε
	σωτηρία	εἰρήνη
14, 5	χρόνος τῶν καιρῶν }	{ καιροὶ τοῦ αἰῶνος
14, 10	εἰσῆλϑεν	κατέβη

Man kann fragen, ob diese Abweichungen auf Bearbeitung einer Übersetzung oder ob sie, ganz oder doch zum Teil, auf verschiedenen Übersetzungen beruhen. Bickell (Ztschr. f. kath. Theol. 1878 S. 217) hat behauptet, daß alle drei griechischen Rezensionen unter Benutzung des hebräischen Originals zustande gekommen seien. Aber bis jetzt sind in den verschiedenen Rezensionen nirgendwo Differenzen aufgezeigt, die allein aus verschiedener Deutung des Urtextes verstanden werden könnten. Keines der von Bickell dafür angeführten Beispiele erweist sich als stich-

haltig. Zahlreich sind auch beim Buche Judith die lexikalischen und stilistischen Varianten der verschiedenen griechischen Texte, und viel stärker und zahlreicher als beim Buche Tobit sind sie beim griechischen Estherbuch. Aber auch bei diesen beiden Büchern ist eine mehrfache Übersetzung bisher nicht nachgewiesen.

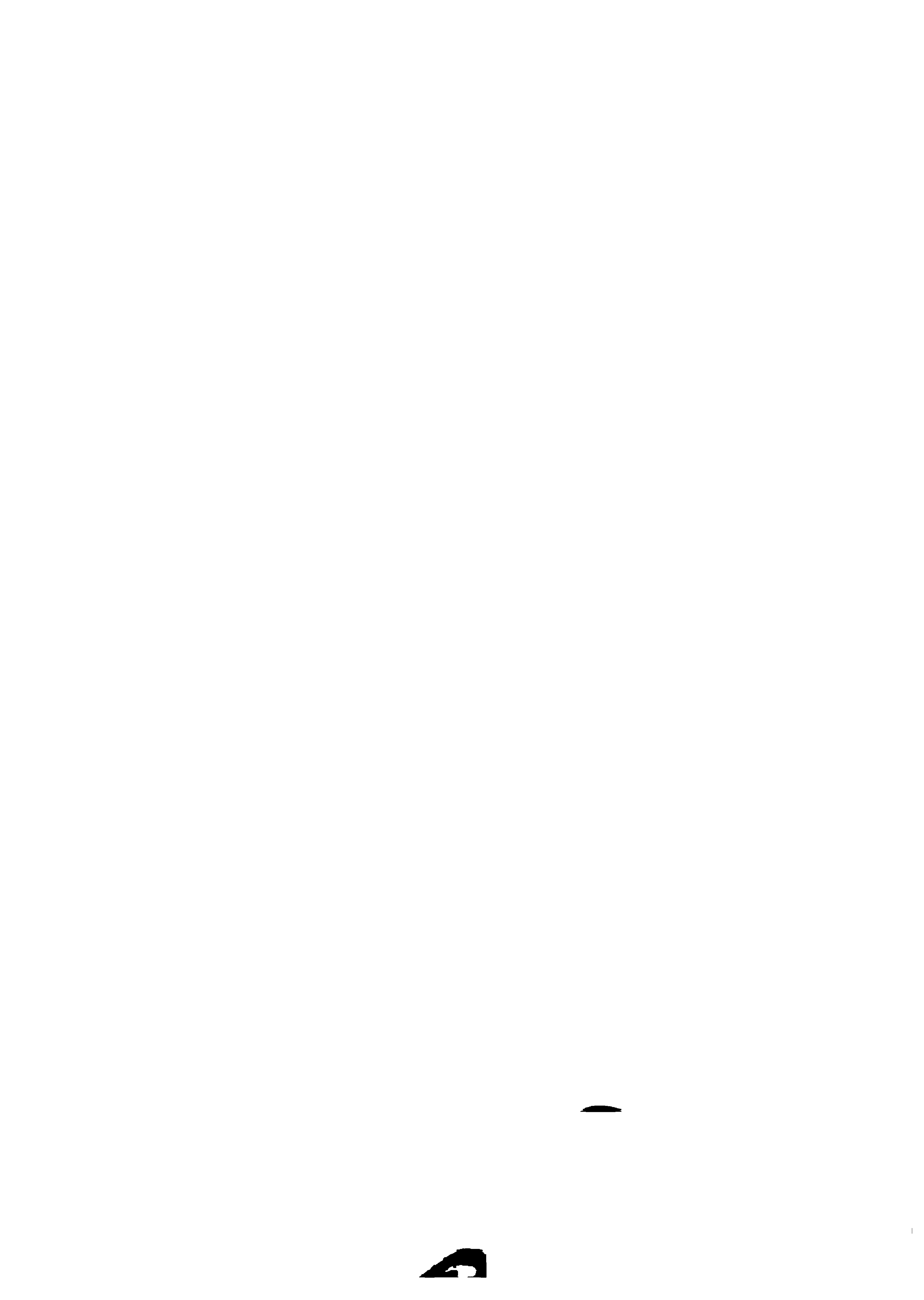
Die Frage, welche Rezension dem Original der Übersetzung am nächsten kommt, läßt sich nach den vorstehenden Darlegungen mit keinem glatten Ja oder Nein beantworten. Im Inhalt bietet 𝔏 eine Menge von nachweisbaren Überarbeitungen und Glossen, wogegen bei 𝔎 außer anderen Textverderbnissen auch manche Lücken, kaum aber absichtliche Kürzungen nachgewiesen werden können. Auf der anderen Seite hat der freilich stark verderbte 𝔏 an manchen Stellen die semitisierende Sprache der Übersetzung treuer bewahrt, während bei 𝔎 oft nachträgliche Gräzisierung des Ausdrucks konstatiert werden kann. Die nächste Aufgabe ist deshalb, diese beiden Rezensionen nach Möglichkeit zu rekonstruieren, um von da aus die ursprüngliche Übersetzung zu gewinnen. Man wird dabei 𝔎 zugrunde legen müssen, aber unter steter Berücksichtigung von 𝔏. Abhängig von 𝔎 und 𝔏 ist der ebenfalls stark verderbte und in schwankender Gestalt überlieferte 𝔖, der aber bei dem verderbten Zustande von 𝔎 und 𝔏 zuweilen allein das Ursprüngliche oder wenigstens Besseres bewahrt hat. So hat 𝔎 14, 2. 3 καὶ ἐξομολογεῖσθαι (-γεῖτο) αὐτῷ. μεγάλως δὲ ἐγήρασεν, 𝔏 καὶ ἐξομ. τὴν μεγαλωσύνην τοῦ θεοῦ (VL eius). καὶ ὅτε ἀπέθνησκεν (auch Syr. ܘܥܡ ܣܒܐ ܗܘܐ), besser 44 106 καὶ ἐξομ. αὐτῷ μαγάλως. ὡς δὲ (vgl. 6, 10; 8, 4; 11, 12) ἐγήρασεν (vgl. Gen. 24, 1; 27, 1. Jos. 23, 1). Schlecht hat 𝔎 14, 11 ἐξέλιπεν αὐτοῦ ἡ ψυχὴ ἐπὶ τῆς κλίνης (al. τὴν κλίνην), S (VL vac.) ἡ ψυχή μου ἐκλείπει. καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ

τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ ἀπέϑανεν, besser Syr. ܢܦܠ ܠܗ ܒܟܘܪܗܢܐ ܘܫܢܝܬ ܢܦܫܗ. Im ganzen ist der Text aller drei Rezensionen so schlecht, daß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muß in einzelnen Fällen in den jüngeren Bearbeitungen, d. h. der Vulgata oder dem Aramäer oder den beiden Hebräern, das Ursprüngliche zu finden.

ALTER UND HERKUNFT
DES ACHIKAR-ROMANS
UND SEIN VERHÄLTNIS ZU AESOP

VON

RUDOLF SMEND



Achikar[1], der Kanzler des Sennaherib, kann bei großer Weisheit und vielem Reichtum seines Lebens nicht froh werden, weil er kinderlos ist. Er bittet deshalb die heidnischen Götter um die Gewährung eines Erben. Als er keine Antwort erhält, wendet er sich an den wahren Gott, und da fällt eine Stimme vom Himmel, die ihm auch für die Zukunft einen Erben versagt, ihn zugleich aber auffordert, seinen Schwestersohn Nadan[1] zu adoptieren. Achikar nimmt den Knaben zu sich, zieht ihn auf wie ein Königskind, und Nadan wächst zu einem herrlichen Jüngling heran. Darüber wird Achikar alt und als Sennaherib, um ihm die wohlverdiente Ruhe zu gewähren, ihn wegen eines Nachfolgers im Kanzleramt befragt, schlägt er den Nadan vor, der vom Könige mit Freuden angenommen wird. Nun rüstet Achikar den Neffen mit einer langen Reihe von Weisheitssprüchen für sein hohes Amt aus. Indessen enttäuscht Nadan die Hoffnung seines Oheims völlig. Er vergewaltigt das Haus seines Pflegevaters, so daß dieser die Hilfe des Königs anrufen muß. Nadans Frevelmut steigert sich darauf dahin, daß er durch gefälschte Briefe den Achikar beim Könige in den Verdacht des Hochverrats bringt. Achikar wird zum Tode verurteilt, aber die Freund-

[1] Syr. ܐܚܝܩܪ, Arab. حيقار, Armen. Khikar, Slav. Akyrios, im Tobit Ἀχιάχαρος, Ἀχείκαρος, Achicarus, bei den griechischen Schriftstellern Ἀχίκαρος, Ἀχαΐκαρος und Ἀκίκαρος, Lateinisch (auf einem Mosaik) [Ac]icar[us]. Vgl. oben S. 15. Betreffs des Namens Nadan vgl. S. 11—13.

schaft des Scharfrichters ermöglicht es ihm, sich in ein unterirdisches Gelaß zu retten.

Auf die Nachricht vom Tode Achikars werden die Feinde Sennaheribs übermütig. Der Pharao schickt eine Gesandtschaft nach Ninive und verlangt, Sennaherib solle ihm einen Mann schicken, der ihm eine Burg zwischen Himmel und Erde bauen und auf jede an ihn zu stellende Frage Antwort geben könne. Wenn Sennaherib dazu imstande ist, will der Ägypter ihm die dreijährigen Einkünfte von Ägypten zahlen, im anderen Falle soll Sennaherib die dreijährigen Einkünfte von Assur an den Pharao zahlen. Sennaherib gerät durch dies Ansinnen in die größte Not, weil keiner von seinen Leuten die gestellte Aufgabe zu lösen sich getraut. Verzweifelt ruft er nach dem toten Achikar. Da bekennt der Scharfrichter, daß er den zum Tode Verurteilten gerettet habe. Achikar wird nunmehr aus seinem Versteck hervorgeholt und erklärt sofort, den Ägypter befriedigen zu wollen. Er läßt zwei Adler abrichten, die zwei kleine Knaben auf ihren Befehl in die Höhe und wieder zum Erdboden herunter tragen. Hoch in der Luft müssen aber die Knaben rufen: Gebt Ton und Mörtel, Hausteine und Ziegel den Bauleuten, die hier müßig sind. In Ägypten, wo er zuerst unter falschem Namen auftritt, führt Achikar dem Pharao dies Wunder vor, und besiegt ihn außerdem völlig in überlegener Beantwortung anderer witziger Rätselfragen. Mit vielen Schätzen kehrt er nach Ninive zurück und erwirbt sich von Sennaherib unter Ablehnung jedes anderen Lohnes die Erlaubnis, an Nadan nach Belieben Rache zu nehmen. Er martert ihn mit ausgesuchten Qualen und hält ihm dabei in einer zweiten Reihe von Sprüchen, die meistens die Form von Tierfabeln haben, die Bosheit und Torheit seines Frevels vor, bis Nadan infolge von so viel

äußerer und innerer Qual wie ein Schlauch aufschwillt und zerplatzt.

Dieser Roman wurde als die arabische Erzählung „vom weisen Haikâr" gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts in französischer Bearbeitung und dann in Übersetzungen bekannt.[1] Der arabische Text war schon vorher von den Assemani in zwei Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek gefunden, wobei sofort die große Ähnlichkeit der Erzählung mit der griechischen von Aisopos und Ennos bemerkt war. Weitere arabische Handschriften wurden späterhin auf an-

[1] Zuerst in sehr freier Bearbeitung unter dem Titel Histoire de Sinkarib et de ses deux visirs bei Chavis-Cazotte, La suite des mille et une nuits, Band II, Cabinet des Fées, XXXIX (1788) p. 266—361. Eine Übersetzung gab Caussin de Perceval, Les mille et une nuits, continués (1806), Tome VIII, p. 167—221 unter dem Titel Histoire du sage Heykar. Caussin bemerkte dazu, daß die von ihm benutzte arabische Handschrift erst vor einigen Jahren erworben sei und noch keine Ziffer habe, sie sei in 4° und 742 Seiten stark. Das letztere paßt auf Cod Paris 3637 (alte Nummer: 1723), nach dem auch Sir Richard Burton in Supplemental Nights (mir unzugänglich) die Geschichte vom weisen Heikâr übersetzt hat, deutsch von M. Henning in Reclams Universal-Bibliothek, Nachtrag XXII, Teil 5. Ferner gab Jos. Agoub bei Eduard Gauttier (1822) eine Übersetzung der Histoire du sage Heykar, in der er den Text zweier arabischer Hss miteinander vermengte. Er verfuhr auch sonst willkürlich, indem er in den beiden Spruchsammlungen die Reihenfolge nach Gutdünken änderte, manche Sprüche auch unterdrückte. Diese Arbeit Agoubs ist bei Habicht, Tausend und Eine Nacht Bd. 13 (1825), S. 100—148 ins Deutsche übersetzt.

Ich finde in De Slanes Katalog der arabischen Handschriften der Pariser Bibliothek nur zwei, die die Heikâr-Erzählung enthalten, nämlich außer Cod 3637 (alte Nummer 1723) nur noch Cod 3656 (alte Nummer 2210). Diese beiden Handschriften wird Agoub benutzt haben.

Dagegen beruht die Chavis-Cazottesche Bearbeitung keinenfalls auf Cod 3637, wie Caussin meinte; ob auf Cod 3656, ist zweifelhaft. Es wäre erwünscht, dass ihre vermutlich sehr eigenartige Quelle festgestellt und bekannt gemacht würde. Mir sind auch Caussins und Gauttiers Übersetzungen nicht zugänglich. Ich verweise deshalb für das Vorstehende auf Habicht a. a. O. S. XXVI, XXXVI, XL—XLII, 269. 311.

deren Bibliotheken bekannt.[1] Im Jahre 1875 machte C. H. Cornill in seinen Auszügen aus dem äthiopischen „Buch der weisen Philosophen“ (S. 20—21 40—44) u. a. auch 15 äthiopische Ḥêḳâr-Sprüche bekannt, die aus dem arabischen Ḥaiḳâr übersetzt sind. Sodann machte Georg Hoffmann in seinen Auszügen aus syrischen Akten persischer Märtyrer 1880 S. 182 auf einen von ihm im Britischen Museum entdeckten syrischen Achikartext aufmerksam und konstatierte dabei die Herkunft des arabischen Ḥaiḳâr aus dem Syrischen, zugleich aber erkannte er damals zuerst den Zusammenhang des Romans mit den Achiacharosstellen des Buches Tobit. Einen arabischen Text publizierte zuerst der Jesuit A. Salhani in seinen Contes Arabes, Beyrouth 1890. Einen altslavischen gab in deutscher Übersetzung V. Jagić in der Byzantinischen Zeitschrift I 1892, S. 105—126.[2] Im Jahre 1896 veröffentlichte M. Lidzbarski einen arabischen Text mit einer neuaramäischen Übersetzung, und im selben Jahre ließ er eine deutsche Übersetzung dieses Textes folgen.[3] Ferner gaben F. C. Conybeare, J. Rendel Harris und Agnes Smith Lewis im Jahre 1898 einen arabischen, syrischen und armenischen Text heraus, denen entsprechende englische Übersetzungen und außerdem eine englische Übersetzung der Arbeit von V. Jagić sowie eine Einleitung nebst weiteren Material-Nachweisen bei-

---

[1] Vgl. auch Lidzbarski ZDMG L 1896, S. 152, bzw. R. Basset im Journal Asiat. Sér. IX, Tom VI, p. 407 f.

[2] Im Anschluß an diese Publikation hat E. Kuhns Gelehrsamkeit ebenda S. 127—130 alles bis dahin bekannte Material zusammengestellt.

[3] M. Lidzbarski, Die neuaramäischen Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin I (Semitistische Studien herausg. v. Carl Bezold, Heft 4 u. 5) p. ٢—٧٧. M. Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde. IV. Band), Weimar 1896, S. 1—41.

gefügt sind.[1] Eine deutsche Übersetzung des Armeniers gab P. Vetter in der Tübinger Theologischen Quartalschrift LXXXVI (1904) S. 332—364.

Die vier bisher bekannten Rezensionen weichen stark voneinander ab, und sind auch in sich selbst keineswegs einheitlich. Sie lassen indessen alle einen gemeinsamen Grundtypus erkennen, der zunächst auf dem Boden des Syrischen zu suchen ist.

Die arabischen Texte sind direkt aus dem Syrischen übersetzt, aber sie gehen auf verschiedene syrische Texte zurück; ebenso steht es mit den armenischen Texten. Komplizierten Ursprungs ist auch der altslavische Text, der durch Vermittlung eines griechischen höchst wahrscheinlich ebenfalls auf einen syrischen zurückgeht. Im Cod Berol Sachau 336 liegt eine Rückübersetzung aus dem Arabischen ins Syrische vor, die aber aus einem syrischen Text stark glossiert ist.[2] Die bis jetzt bekannten syrischen Handschriften sind jung, nur eine soll von einem alten Exemplar abgeschrieben sein, und sie bieten sehr verschiedenartige Texte.[3] Im Ganzen scheinen die arabischen Texte für die Rekonstruktion des Syrers die wichtigsten zu sein.

Seit dem Jahre 1898 ist die Frage nach der Herkunft und dem Alter des Romans Gegenstand vielseitiger Dis-

---

[1] The Story of Aḥiḳar, London 1898. Unter den von R. Harris aufgeführten syrischen Handschriften (S. XXI f.) fehlt Cod Orient 2313. 172 a ff. (vermutlich des Britischen Museums), den B. Meißner benutzt hat (ZDMG 1894 175).

[2] Ich habe diese Handschrift abgeschrieben und zitiere sie im Folgenden oft kurzweg als „Cod Sachau". Diese Handschrift ist aber nicht zu verwechseln mit dem Cod Sachau 339, aus dem der arabische und der neuaramäische Text Lidzbarskis stammen. Abgeschrieben habe ich auch den arabischen Cod CCXXXVI der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen, den ich im Folgenden mit „Haun" bezeichne. Nur teilweise habe ich verwertet den (karschunischen) Cod Gothanus A 2652 (al. 589).

[3] Vgl. Story of Aḥiḳar p. XXII und 163.

kussion gewesen.[1] Er verdient in der Tat die Aufmerksamkeit der Semitisten, insbesondere der alttestamentlichen Theologen, er ist aber auch für die Gräzisten von bestimmtem Interesse.

I.

Von Achiacharos oder Achikaros, dem Minister Sennaheribs und Asarhaddons, der von seinem Neffen und Pflegesohn in ein unterirdisches Gefängnis gebracht wurde, zuletzt aber über ihn triumphierte, ist Tob. 1, 21. 22; 2, 10; 11, 18; 14, 10. 11 die Rede. Über das Alter und die Herkunft des Achikarromans würde daher verhältnismäßig leicht zu entscheiden sein, wenn diese Tobitstellen ohne weiteres mit dem uns vorliegenden Roman übereinstimmten, wenn sie ferner als ursprüngliche Bestandteile des Buches Tobit angesehen werden dürften. Indessen erfüllen die Tobitstellen diese beiden Bedingungen nicht. In der voraufgehenden Abhandlung ist auf S. 10—15 ihr Verhältnis zum Achikar besprochen und dabei auf S. 15 auf einige Differenzen hingewiesen, die zwischen ihnen und dem Achikar bestehen. Diese Differenzen lassen zunächst wenigstens vermuten, daß der im Tobit vorausgesetzte Achiacharosroman in Einzel-

[1] Behandelt war sie vorher von B. Meißner ZDMG XLVIII 1894 S. 171—196. Vgl. dazu M. Lidzbarski ebenda S. 671—675, ferner Th. Lit. Ztg. 1899 606—609. Sodann Th. Reinach, Revue des Études Juives XXXVIII 1899 S. 1—13; E. Cosquin, Revue Biblique VIII 1899 S. 50—82, 510—531; J. Halévy, Revue Sémitique 1900 S. 23—77; M. Gaster, JRAS 1900, 301—319; P. Marc, Die Achikarsage, Studien zur vergl. Literaturgesch. II 393—411 III 52 f.; P. Vetter, Theol. Quartalschrift 1904 S. 321—364, 512—540 und 1905 S. 321—370, 497—546; W. Bousset, Ztschr. f. Ntl. Wissenschaft VI 1905 S. 180—193. Unzugänglich waren mir Fl. de Moor, Tobie et Achiakar, Muséon NS II 445—489; M. R. James, The story of Achiacharus im Guardian vom 2. Febr. 1898; E. J. Dillon, Aḥiḳar the Wise in der Contemporary Review März 1898.

heiten, vielleicht nicht unerheblich, vom Achikar abwich. Ebenso ist auf S. 13 gezeigt, daß die Achiacharosstellen des Tobit allem Anschein nach von späterer Hand eingetragen sind. Deshalb kann jener Achiacharosroman jünger gewesen sein als das Buch Tobit, das vermutlich aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. stammt (s. o. S. 16—22).

Die zwischen dem Buche Tobit und dem Achikar bestehenden Differenzen können allein auf Grund eingehender Untersuchung des Achikar beurteilt werden, was ich am Schluß dieser Abhandlung versuchen will. Hier möchte ich über das Alter jenes Achiacharosromans und seine Verwandtschaft mit dem Achikar nur vorläufig Folgendes bemerken.

Zunächst ist die Interpolation, die in allen drei griechischen Rezensionen des Tobit erscheint, sehr alt und sie stammt wohl eher aus vorchristlicher als aus nachchristlicher Zeit. Sie will ferner den Ruhm Tobits damit erhöhen, daß sie ihn zu Achiacharos in naher verwandtschaftlicher und persönlicher Beziehung stehen läßt. Dabei bezeichnet sie den Achiacharos als einen Juden, sofern sie ihn 1, 21 einen Bruderssohn des Tobit nennt (vgl. auch 11, 18 ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ). Zu den Differenzen zwischen dem Tobit und dem Achikarroman gehört nun auch, daß der Roman von einer Verwandtschaft Achikars mit Tobit nichts weiß; er nennt den Tobit überhaupt nicht. Nur als Juden läßt auch unser Roman, wie weiter gezeigt werden soll, den Achikar deutlich erkennen. Dagegen kann die Verwandtschaft des Tobit mit Achiacharos vom Interpolator des Tobit selbst erfunden sein. Aber daß Achiacharos ein Jude war, setzt der Interpolator bei seinen Lesern als bekannt voraus. Denn nur so ist es zu verstehen, daß er den schließlichen Triumph des Achiacharos als einen eklatanten Erweis der göttlichen

Gerechtigkeit hinstellt, auf den sich der sterbende Tobit mit seinen letzten Worten berufen konnte.

Die im Buche Tobit vorausgesetzte Achiacharosgeschichte war sodann nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, nur mündlich im Umlauf, sondern sie war schriftlich fixiert. Denn nur auf literarischem Wege konnte die ursprünglich fremdländische Erzählung in eine jüdische verwandelt werden. Dazu kommt, daß die Achiacharosstellen des Buches Tobit in sehr bemerkenswerter Weise an den Wortlaut des Achikar-romans anklingen.

R. Harris (The Story of Aḥiḳar p. L) hat das ܟܐܢܘܬܝ ܦܨܬܢܝ (meine Rechtschaffenheit hat mich gerettet), das Achikar p. ܣܪ l. 5 gegenüber dem Nadan gebraucht,[1] mit Tob. 14, 11 δικαιοσύνη ῥύεται verglichen.

Beweisender ist Folgendes. Die Schlußworte des Romans lauten im Syrer p. ܟܒ l. 17 „wer eine Grube für seinen Nächsten gräbt, füllt sie mit seiner eigenen Länge (ܒܩܘܡܬܗ) aus". Das ist = Sir. 27, 26a Syr., und ungefähr dasselbe haben der Armenier und der Slave. Dagegen fügen der Araber der Mrs. Lewis p. ٣٠ und S. 118 und der syrische Codex Berol Sachau 336, dessen Text zumeist aus dem Arabischen übersetzt ist, noch hinzu: „und wer eine Falle (فخاخ l. فخًا) stellt, wird in ihr gefangen". Das stimmt mit Sir. 27, 26b, und es ist für ursprünglich anzusehen, weil der vorhergehende Satz in der rhythmisch gegliederten Rede für sich allein nicht bestehen kann. Ebenso sagt Achikar beim Araber p. ٣١ l. 4 u. S. 113 schon vorher zu Nadan: und (Gott) hat mich gerettet, aus einer Schlinge (شرك), die du mir stelltest. Mit diesen Schlußworten des Romans berührt sich nun Tob. 14, 10 Ἀδὰμ (l. Ναδὰμ) δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο.

[1] Vgl. auch p. ܟܒ l. 6 ܐܝܟ ܕܐܚܝܢܝ ܐܠܗܐ ܡܛܠ ܟܐܢܘܬܝ = wie Gott mich am Leben erhalten hat wegen meiner Rechtschaffenheit.

In Betracht kommt ferner, daß Achikar p. ܣܗ l. 13, 18 und p. ܣܘ l. 10 sich dem Könige von Persien und Elam und dem Pharao gegenüber als der Kanzler und der Siegelbewahrer (ܥܙܩܬܐ[1] ܣܦܪܐ) des Sennaherib bezeichnet. Der Araber gibt p. ٢١ l. 11 das syrische ܥܙܩܬܐ erklärend mit „das Siegel seines Geheimnisses" (خاتم سرّه) wieder. Dasselbe findet sich im Araber schon am Anfang der Erzählung p. ٢ l. 9, wo in der syrischen Vorlage gewiß ebenfalls ܥܙܩܬܐ stand. Hierzu vergleiche man Tob. 1, 20, wo Achiacharos ὁ οἰνοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστής ist.

Der Stoff des Achikarromans war also in einem jüdischen Achiacharosbuch behandelt, das unserm Achikarroman wenigstens verwandt war und spätestens um Christi Geburt, wahrscheinlich aber früher, angesetzt werden muß.

Das Gesagte gilt zunächst nur für die Erzählung des Achikarromans, weil im Buche Tobit nur auf die Erzählung von Achiacharos Bezug genommen ist. Aber für die beiden Spruchsammlungen, die sich am Anfang und am Schluß des Achikarromans finden, ist ein gleich hohes Alter zu vermuten. Denn wenn auch manche und sogar die meisten der in ihnen enthaltenen Sprüche zu der Erzählung in keiner inneren Beziehung stehen, so sind die beiden Lehrstücke im Ganzen genommen doch zweifellos integrierende Bestandteile des Romans. Sie rühren ebenso gewiß vom Verfasser der Erzählung her, wie der Katechismus Tob. 4 vom Verfasser des Buches Tobit. Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne oder gar viele Sprüche später nachgetragen sind. Es liegt aber in der Natur dieser beiden Einlagen, daß sie allgemein menschlich gehalten sind. Obendrein

[1] Das Wort bedeutet eigentlich den Ring, dann den Siegelring, hier den, der ihn (für den König) führt.

sind die beiden Spruchsammlungen und mit ihnen die Erzählung des Romans auf griechischem Boden als alt bezeugt, und zwar so, daß die griechische Bezeugung ungefähr ebenso hoch hinaufreicht, wie die jüdische im Text des Tobit.

Bekannt war Achikar den Griechen schon früh. Um die Autorität, die Mose bei den Juden hatte, zu illustrieren, nennt Poseidonios (135—51 v. Chr.), der Gewährsmann Strabos (XVI 2, 39 p. 762), den Achaikaros als die Autorität der chaldäischen Sekte der Borsippener[1] neben den Gymnosophisten der Inder, den Magern und den Totenbeschwörern der Perser und anderen. Nach Diogenes Laertius (V 50) hat schon Theophrast (300 v. Chr.) ein Werk unter dem Titel Ἀχίκαρος verfaßt. Daß auch die Römer den babylonischen Weisen geschätzt haben, lehrt ein Trierer Mosaik, auf dem er neben der Polyhymnia in Greisengestalt mit der Unterschrift [Ac]icar[us] dargestellt ist (Archäol. Jahrb. V 1890, 4f.).[2] Wie es sich mit dem dem Theophrast beigelegten Achikarós verhält, muß dahingestellt bleiben. Ich will hier aber den Nachweis führen, daß in früher Zeit, d. h. etwa um Christi Geburt oder nicht lange nachher, ein ursprünglich jüdisches Achikarbuch bei den Griechen verbreitet war, mit dem der uns vorliegende Achikarroman nahe verwandt, wenn nicht identisch ist. Von da aus versuche ich sodann den uns vorliegenden Achikarroman näher zu datieren.

---

[1] Daß das schon sprachlich unmögliche Βοσπορηνοῖς in Βορσιππηνοῖς zu ändern ist, hat zuerst S. Fränkel (Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie III 735 s. v. Borsippa) und unabhängig von ihm auch E. Schwartz bemerkt. Beide verweisen auf Strabo XVI 1, 6 p. 739 (wo ebenfalls Poseidonios die Quelle ist), wonach die Βορσιππηνοί eine Sekte der Χαλδαῖοι waren, von denen sie p. 762 freilich unterschieden werden.

[2] Vgl. Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie s. v. Akikaros I 1168.

II.

Clemens Alexandrinus, der den griechischen Philosophen vorwirft, daß sie ihre Weisheit größtenteils dem Orient verdankten, nennt dabei unter anderen auch den Demokritos, und sagt von ihm, daß er sich babylonische Sprüche angeeignet habe. Hierfür beruft Clemens sich nicht nur auf eine eigene Erzählung des Demokritos, sondern zunächst auf die ihm irgendwoher zugekommene spezielle Nachricht, daß Demokritos die Stele des Akikaros in Übersetzung seinen Schriften einverleibt habe.[1] Es ist denkbar, daß diese Stele des Akikaros in Babylon oder sonstwo wirklich existierte,[2] aber der Vorwurf des Plagiats kann gegen Demokritos nicht auf Grund jener Stele erhoben sein, deren Inschrift man mit einer Schrift des Demokritos verglichen hätte. Man muß vielmehr annehmen, daß literarisch umlaufende Sprüche des Akikaros, die man mit Recht oder mit Unrecht von seiner Stele herleitete, als mit Sprüchen des Demokritos übereinstimmend befunden waren.

Für das, was Clemens über die Beziehung des Demokritos zu Akikaros erfahren hatte, findet sich eine eigen-

---

[1] Strom. I 15 p. 131, 9: Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς (add. ἰδίους, H. Diels will ἑλληνικούς statt ἠθικούς) πεποίηται. λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι, κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ 'τάδε λέγει Δημόκριτος' γράφοντος κτλ.

[2] Anderer Meinung ist mit C. Müller (Fragm. Hist. Graec. II 26, 2) auch K. Diels (Fragmente der Vorsokratiker S. 460, 4), die die Angabe von einer Stele des Akikaros für ein bloßes Gerede halten. Indessen hat diese Angabe vielleicht einen wenigstens literarischen Hintergrund. Nämlich die Vita Aesopi, die in dem betreffenden Abschnitte eine Nachbildung des Achikarromans ist, erzählt von einer goldenen Bildsäule, die der König von Babylon dem Äsop errichten ließ (s. z. B. Story of Aḥiḳar p. 124 a. E.). Von einer Stele des Äsop in Delphi redet die Vita Aesopi am Schluß. Es ist nicht unmöglich, daß das bei Clemens gemeinte Akikaros-Buch von einer Stele des Akikaros in Babel oder Ninive redete.

artige Parallele bei Shahrastânî (geb. 1071, gest. 1153 n. Chr.) in seinem von W. Cureton (London 1842, 1846) herausgegebenen كتاب الملل والنحل (Buch der Religionen und der Sekten).[1] Cornill hat im Jahre 1875 in seiner Dissertation (das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht, S. 40) den zweiten der in jenem äthiopischen Buche mitgeteilten Ḥêḳârsprüche als einen Demokritosspruch bei Shahrastânî p. ٢٠٥ (unten) nachgewiesen. Dieser äthiopische Ḥêḳârspruch findet sich in dem von R. Harris (The Story of Aḥiḳar) herausgegebenen Syrer p. ܡܘ unter No. 38, beim Armenier ebenda S. 55 unter No. 26 bzw. 16, beim Griechen ebenda S. 121, 11. Der Nachweis Cornills ist von R. Harris (a. a. O. S. XLIII) nicht übersehen, und er meinte hierin eine Bestätigung der bei Clemens überlieferten Angabe zu finden. Nur konnte das Vorkommen eines einzelnen Achikarspruches unter den Demokritossprüchen Shahrastânîs auch als ein bloßer Zufall angesehen werden. Aber R. Harris hat nicht bemerkt, daß Shahrastânî an jener Stelle dem Demokritos unmittelbar nach einander drei Sprüche beilegt, von denen sich zwei freilich nicht in den äthiopischen, wohl aber in den syrischen, arabischen, armenischen und slavischen Achikarsprüchen wiederfinden.

1. Shahrastânî zitiert لا تطمع احدا ان يطاء عقبك اليوم فيطاؤك غدا. Zu lesen ist am Schluß wohl فيطاء عنقك غدا. Dann ist der Sinn: Laß niemanden danach verlangen, daß er dir auf deine Ferse trete heute, so daß (= damit nicht) er dir trete auf deinen Hals morgen. Das ist = Achikar Syr. p. ܡܘ No. 39: ܠܐ ܬܫܒܘܩ ܠܚܒܪܟ ܕܢܕܪܘܟ ܥܠ ܪܓܠܟ ܕܠܡܐ ܢܕܪܘܟ ܥܠ ܨܘܪܟ d. h. laß deinen Gefährten dir nicht auf deinen Fuß treten, damit er dir nicht auf deinen Hals

[1] Übersetzt von Th. Haarbrücker (Halle 1850, 1851).

trete. Vgl. dazu Arab. No. 35[b] p. ז oben: ولا تترك رفيقك يدوس على رجلك لئلا يدوس مرة اخرة على صدرك d. h. laß deinen Gefährten dir nicht auf den Fuß treten, damit er nicht ein anderes Mal auf deine Brust trete. Ähnlich der Armenier[1] unter No. 47 S. 30 und der Slave[1] nach Jagić unter No. 48 S. 5.

2. Shahrastânî fährt fort: ولا تكن جلوا جدا لئلا تبلغ ولا مرًّا جدا لئلا تلفظ d. h. und nicht sei süß allzusehr, damit du nicht verschluckt wirst, und nicht bitter allzusehr, damit du nicht ausgespien wirst. Vgl. dazu den Armenier No. 8 S. 26: Be thou not over sweet, so that they swallow thee down, nor over bitter, so that they spit thee out. Ferner den Slaven unter No. 8 S. 3: Sei weder übermäßig süß, damit man dich nicht aufißt, noch übermäßig bitter, damit dir nicht die Freunde davonlaufen.

3. Shahrastânî fährt fort: ذنب الكلب يكسب له الطعام وفمه يكسب الضرب d. h. der Schwanz des Hundes trägt ihm Futter ein, und sein Maul trägt Schläge ein. Das ist = Syr. No. 38[b] l. l. ܡܛܠ ܕܕܘܢܒܗ ܕܟܠܒܐ ܗܘ ܝܗܒ ܠܗ ܠܚܡܐ ܘܦܘܡܗ ܡܚܘ̈ܬܐ d. h. denn der Schwanz des Hundes gibt ihm Brot und sein Maul Schläge. Ebenso im Cod Haun des Arabers: ذنب الكلب يطعمه خبزا وفمه يطعمه الضرب بالحجارة d. h. der Schwanz des Hundes gibt ihm zu essen Brot, und sein Maul gibt ihm zu essen den Wurf (wörtl. den Schlag) mit Steinen. Ebenso Cod Berol Sachau 336: ܡܛܠ [ܕ]ܕܘܢܒܐ ܕܟܠܒܐ ܡܘܟܠ ܠܗ ܠܚܡܐ ܘܦܘܡܗ ܡܛܠ (sic) ܠܗ ܡܚܘ̈ܬܐ ܘܡܪ̈ܩܐ d. h. denn der

---

[1] Für den Armenier habe ich neben Conybeares englischer Übersetzung überall auch die deutsche von P. Vetter (Tübinger Theol. Quartalschr. 1904, 330—364) benutzt. Für den Slaven folge ich V. Jagić (Byzantin. Zeitschr. I 111—126), dessen deutsche Übersetzung Conybeare englisch wiedergegeben hat. Ich zitiere aber den Armenier und den Slaven nach Conybeares Seitenzahlen und Nummern.

Schwanz des Hundes gibt ihm Brot, und sein Schwanz gibt ihm Schläge und Steine. Äthiopisch lauten die Worte bei Cornill a. a. O. S. 40: እስመ ፡ አንሳሕስሖት ፡ ዘነቡ ፡ ለከልብ ፡ ይሁቦ ፡ ኅብስተ ፡ ወመንከሱሂ ፡ ዝቡጠት ፡ በአእባን ፡ = denn das Schweifwedeln des Hundes gibt ihm Brot, aber seine Kinnlade Steinwürfe. Im Slaven fehlt der Spruch, im Armenier ist er in die zweite Reihe von Achikarsprüchen am Schluß der Erzählung (unter No. 26 bzw. No. 16, s. bei Conybeare S. 55) verschlagen. In der Äsopversion (bei Conybeare etc. p. 121, 11) heißt es εὐπροσήγορος ἔσο τοῖς συναντῶσιν, εἰδὼς ὡς καὶ τῷ κυναρίῳ ἄρτον ἡ οὐρὰ προσπορίζει.

Hiernach darf man schließen, daß die Demokritossprüche Shahrastânîs und die uns vorliegenden Achikarsprüche in Beziehung stehen zu den Demokritossprüchen und den Akikarossprüchen, die von dem Gewährsmann des Clemens als übereinstimmend befunden waren. Dieser Schluß ist um so wahrscheinlicher, als Shahrastânî seine Demokritossprüche jedenfalls nicht aus erster Hand hat. Sie sind durch eine längere Überlieferungskette an ihn gelangt, die durch die Vermittlung der christlichen Syrer auf das griechische Altertum zurückreicht.

Die Demokritossprüche Shahrastânîs mit den bei Clemens gemeinten zusammenzustellen, empfiehlt auch ihre Eigenart. Sie alle tragen nämlich den charakteristischen Typus semitischer Spruchweisheit. Dabei kommt für den ersten Spruch noch in Betracht, daß im AT (Jos. 10, 24 vgl. Jes. 51, 23, Ps. 110, 1) der Sieger dem Besiegten den Fuß auf den Nacken setzt. Der zweite Spruch erinnert an Apc. 3, 16: οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. Dieser Charakter der Demokritossprüche Shahrastânîs stimmt zu der Behauptung des Gewährsmannes des Clemens, daß Demokritos den Babylonier Akikaros geplündert habe. Auf der anderen

Seite sind die echten Demokritossprüche[1] so unsemitisch wie nur möglich, und der Demokritos des Clemens war ohne Zweifel ein Pseudo-Demokritos, weil er überhaupt mit dem semitischen Akikaros verglichen werden konnte.

Dies Resultat wird durch eine vierte Parallele zu einer Wahrscheinlichkeit erhoben, die man Gewißheit nennen darf.

4. Der 13. Ḥêḳâr-Spruch des Äthiopen lautet in seiner ersten Hälfte bei Cornill a. a. O. S. 43: ወልድየ፡ ይኄይስ፡ ይድኅፅ፡ በእግር፡ እምነ፡ ይድኅፅ፡ በልሳን፡ = Mein Sohn, besser ist, straucheln mit dem Fuß als straucheln mit der Zunge. Dem entspricht im Arabischen Ḥaiḳâr No. 45 p. ٦ يا بنى عثرة الانسان برجله اخير من عثرة الانسان بلسانه = Mein Sohn, das Straucheln des Menscheu mit seinem Fuße ist besser als das Straucheln des Menschen mit seiner Zunge. Verderbt Syr. p. ܡܗ No. 53[b]: ܡܛܠ ܕܫܦܝܪ ܠܓܒܪܐ ܕܢܬܬܩܠ ܒܠܒܗ (l. ܒܪܓܠܗ) ܘܠܐ ܢܬܬܩܠ ܒܠܫܢܗ = denn es ist gut dem Manne, daß er strauchelt mit seinem Fuße, und nicht strauchelt mit seiner Zunge. Dagegen Slv. No. 72[b] S. 7: Denn es ist besser mit dem Fuße als mit der Zunge anzustoßen. Im Armenier fehlt der Spruch.

Zu dem äthiopischen Spruch hat Cornill verglichen Shahrastânî p. ٢٩٨ رأى (سولون) (sc. رجلا عثر فقال له تعثر برجلك خير من تعثر بلسانك = Er (nl. Solon) sah einen Mann, welcher strauchelte; da sagte er zu ihm: straucheln mit deinem Fuße ist besser als straucheln mit deiner Zunge. Ferner verglich Cornill bei Maximus (nach Migne Patrol. Graeca XCI 940): Σωκράτης. Κρεῖττον εἶναι τῷ ποδὶ ὀλισθαίνειν ἢ τῇ γλώσσῃ.[2]

[1] Vgl. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos (1893), sowie H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker 1903 S. 365ff., bes. S. 459f. u. 589, 44.

[2] J. Wackernagel verweist mich auf J. von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta (1905) p. 70, 25, wodurch ich auf C. Wachsmuths Ausgabe des Gnomologium Palatinum (Satura Philologa Sauppiana 1870) aufmerksam geworden bin. Der Spruch findet sich dort p. 29 No. 108.

Indessen hat schon David Höschel in seiner Sirachausgabe (Sapientia Sirachi August. Vind. 1604) zu Sir. 20, 18[a] ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης darauf aufmerksam gemacht, daß Diogenes Laertius als einen Spruch des Zeno Cit. überliefert habe: κρεῖττον εἶναι τοῖς ποσὶν ὀλισθεῖν ἢ τῇ γλώττῃ (vgl. bei Cobet in Müllers Hist. Graec. Fragm. p. 165, 17). Der Spruch wird dort noch geschmackloser als bei Shahrastânî damit erklärt, daß Zeno im geselligen Verkehr den Wein nicht ganz verachtet habe.

Auch hier erhebt sich die Frage, ob der Spruch griechischer oder semitischer Herkunft ist, und sie kann auch hier nur in letzterem Sinne entschieden werden. In Betracht kommt dafür das Mißverständnis des Spruches bei Diogenes und in der vermutlich griechischen Quelle Shahrastânîs, sodann seine Gleichartigkeit mit den drei oben angeführten Demokritossprüchen Shahrastânîs, namentlich aber die Verwandtschaft, in der er unverkennbar mit Sir. 20, 18 steht. Man kann allerdings darüber streiten, ob er eine Umbildung von Sir. 20, 18 ist, oder ob er umgekehrt bei Sirach abgewandelt ist.[1] Jedenfalls ist es kaum denkbar, daß Sirach, der den Hellenismus so schroff ablehnt, einen griechischen Spruch übernommen hätte. Dazu kommt, daß das ὀλισθαίνειν τῇ γλώσσῃ in dieser eigentümlichen Bedeutung speziell bei Sirach vorkommt.

Profangriechisch findet sich ὀλισθάνει ἡ γλῶσσα im

Wachsmuth belegt ihn weiter aus dem Florilegium Monacense unter No. 65, dem Leidense unter No. 64, bei Antonius Melissa (ed. C. Gesner, Tiguri 1546) II 70 p. 135, 19 (= Migne Patrol. Gr. 136, 1169, 6) und endlich als einen Spruch Zenons bei Diogenes Laert. VII 26 (s. u.).

[1] Für die letztere Annahme dürfte man sich darauf berufen, daß das ὀλισθαίνειν τῇ γλώσσῃ an sich, wie sogleich gezeigt werden soll, zweideutig ist, und der Ausdruck von Sir. 20, 18 somit als Erklärung verstanden werden kann.

Sinne von anstoßen mit der Zunge bei der Aussprache. Dagegen steht Sir. 13, 23 נתקל „straucheln" von ungeschicktem und unpassendem Reden. Ähnlich ist Sir. 19, 16, wo entweder zu lesen ist oder vom Übersetzer geschrieben sein sollte: ἔστιν ἁμαρτάνων καὶ οὐκ ἀπὸ ψυχῆς, καὶ τίς οὐκ ὠλίσθησεν (Syr. ܐܬܬܩܠ) ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ. Der Ausdruck wird sodann übertragen auf den Spruch: Sir. 20, 20 ἀπὸ στόματος μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή, was schlechte Wiedergabe ist von „im Munde (so Sahid. Syr.) des Toren strauchelt (Syr. ܬܬܩܠ) der Spruch"; vgl. Prv. 26, 7. Speziell aber bedeutet „mit der Zunge straucheln" bei Sirach „durch ein unbedachtes Wort dem persönlichen Feinde eine Blöße bieten, die er zum Verderben des Redenden ausnutzt"; vgl. Sir. 25, 8; 28, 26 und namentlich 22, 27; 23, 1. In eben diesem Sinne ist das ὀλισθαίνειν τῇ γλώσσῃ in dem κρεῖττον εἶναι κτλ. gemeint.

Ist der Spruch somit semitischer Herkunft, dann ist er auch als ein alter Achikarspruch anzusehen, der zur Zeit des Diogenes Laertius (150—200 n. Chr.) längst ins Griechische übertragen war. Keinenfalls hat Zeno ihn aus Kition mitgebracht, er ist ihm vielmehr von einem Späteren untergeschoben, und als wahrscheinlich darf angenommen werden, daß er wie die Demokritossprüche Shahrastânîs aus dem Demokritos des Clemens stammt. Bei Maximus wird er dem Sokrates beigelegt, aber R. Harris vermutet wohl mit Recht, daß Σωκράτης hier entstellt ist aus Δημοκράτης,[1] das oft für Δημόκριτος erscheint.[2] Wie dem auch sein

[1] Die umgekehrte Verwechslung ist nachgewiesen bei H. Diels a. a. O. S. 567, 47.

[2] Diogenes Laertius hat a. a. O. hinter dem Spruch den Zusatz τὸ εὖ γίνεσθαι μὲν παρὰ μικρόν, οὐ μὴν μικρὸν εἶναι. οἱ δὲ Σωκράτους. Die drei letzten Worte sind von Cobet als unecht eingeklammert. Aber sie können sehr wohl von Diogenes herrühren.

mag, jedenfalls ist das Vorkommen eines Achikarspruches bei Diogenes ein starker Rechtstitel dafür, die drei Achikar-Demokritossprüche des Shahrastânî auf den Demokritos des Clemens und damit die Achikarsprüche auf den Akikaros des Clemens zurückzuführen.

Halten wir uns allein an diese drei Sprüche, so ergibt sich nun die Reihe: Clemens Alexandrinus, sein Gewährsmann, Pseudo-Demokritos, griechischer Akikaros, semitischer Achikar. Denn sofern Pseudo-Demokritos ein Grieche war, hat er gewiß nicht direkt aus dem semitischen Achikar geschöpft, sondern aus einem griechischen Akikaros. Die angegebene Reihe führt aber von Clemens (gest. ca. 220 n. Chr.) aufwärts schon für den griechischen Akikaros in das erste Jahrhundert n. Chr. hinauf und ein noch höheres Alter verbürgt sie für den semitischen. Mindestens dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir von Diogenes Laertius auf Pseudo-Demokritos zurückgehn. Damit ist zunächst für die erste Spruchreihe des Achikarromans ein gleich hohes Alter gesichert wie für seine Erzählung durch den Text des Tobit. Man hat indessen, wie schon oben S. 65 bemerkt ist, nicht das mindeste Recht, die beiden Spruchreihen des Romans von seiner Erzählung zu trennen, und als höchst wahrscheinlich ist anzunehmen, daß der von Pseudo-Demokritos benutzte griechische Akikaros auch die Erzählung von Achikar umfaßte.

Nachdem nun die Beziehung des Pseudo-Demokritos zu Akikaros aus Shahrastânî belegt und damit als tatsächlich erwiesen ist, wird es gestattet sein, auf die Möglichkeit von zwei weiteren Parallelen zwischen Demokritossprüchen und dem Achikar hinzuweisen, die die zweite Spruchreihe des Achikar betreffen.

Im arabischen Achikar findet sich bei Mrs. Lewis (p. ۲۹ l. 8 und S. 117) und Salhani, im Cod. Haun und Cod.

Sachau: Mein Sohn, das Alter des Adlers ist besser als die Jugend der (Haun add. stinkenden) Krähe (الغراب, Cod. Sachau ܢܫܪܐ = des Geiers). Vgl. dazu den Demokritspruch γῆρας λεόντων κρεῖσσον ἀκμαίων νεβρῶν bei J. C. Orelli, Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia I p. 126, 174.[1]

Achikar p. ܡܘ l. 9 und S. 82: Ein Schwein geht (Arab. add.: mit vornehmen Männern) in ein Bad, und als es wieder herauskommt, wälzt es sich in einer Pfütze. Etwas Ähnliches wie den Zusatz des Arabers setzt auch der Armenier (S. 54 No. 24) voraus. — Man hat hieraus mit Recht 2 Petr. 2, 22 erklärt.

Unter Vorbehalt hat R. Harris (Story of Aḥiḳar p. LXVI) Clem. Alex. Protrept. 75 P. verglichen: ὕες γάρ φησιν ἥδονται βορβόρῳ μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι καὶ ἐπὶ φορυτῷ μαργαίνουσι κατὰ Δημόκριτον. R. Harris macht für sich selbst den Einwand, daß vielleicht nur die zweite Hälfte des Satzes dem Demokritos gehöre, die erste dagegen ein populäres Sprichwort sei. Er findet das bestätigt durch Plutarch, de tuenda sanitate 14 (Moralia ed. Bernardakis I p. 315): συσὶν ἐπὶ φορυτῷ μαργανούσαις, ὥς ἔφη Δημόκριτος. Das wird obendrein bestätigt durch Clem. Strom. I 1, 2 317 P, wo allein der erste Satz zitiert wird. Aber auch so bleibt es wahrscheinlich, daß dieser Demokritosspruch ein unechter war und aus dem Akikaros stammte. In diesem Falle wäre der Pseudo-Demokritos des Clemens schon bei Plutarch bezeugt und dadurch abermals das hohe Alter jenes Akikaros gesichert. Hierfür läßt sich indessen noch auf anderem Wege der Beweis führen.

[1] Orelli verweist auf Maximus Serm. περὶ γήρως καὶ νεότητος = C. Gesner, Loci communes Francof. 1581 p. 856, bei Migne, Patr. Graeci XCI 920.

III.

Verwandtschaft besteht zwischen Achikar und dem griechischen Äsop. Mit der Erzählung des Achikar deckt sich, was in der Vita Aesopi von Aisopos und Ennos, dem Könige Lykēros von Babylon und dem Könige Nektanebo von Ägypten erzählt wird.[1] Schon J. S. Assemani erkannte die Identität aus der arabischen Gestalt der Erzählung „vom weisen Ḥaiḳâr“. Befremden muß dagegen, daß man mehrfach die Vita Aesopi für die Quelle der Achikar-Erzählung angesehen hat.[2] Denn eine Vergleichung der beiden Texte lehrt auf Schritt und Tritt, daß die Achikar-Erzählung, sowohl sachlich wie formell der Äsop-Erzählung überlegen ist, die ihr gegenüber als eine dürftige Nachahmung erscheint. Dies Verhältnis der beiden Erzählungen allseitig und in allen Einzelheiten darzulegen würde zu weit führen. Nur in einem, aber auch einem entscheidenden, Punkt, will ich hier den Beweis für die Priorität des Achikarromans erbringen. Zu diesem Zweck muß ich aber vorerst

[1] Dieser Abschnitt der Vita Aesopi ist abgedruckt in The Story of Aḥiḳar p. 119—124 nach A. Eberhard, Fabulae romanenses Graece conscriptae I Lipsiae 1872. Ich zitiere nach diesem Abdruck. Einen anderen stark abweichenden Text gibt A. Westermann, Vita Aesopi, Brunsvigae Londini 1845 auf p. 43–52. Hier heißt der Adoptivsohn Αἶνος, der babylonische König Λυκοῦργος. Der Westermannsche Text ist länger, z. T. anscheinend glossiert, z. T. aber auch ursprünglicher. Vgl. S. 46, 21 ἐν οἴνῳ μὴ βαττολόγει σοφίαν ἐπιδεικνύμενος, ἀκαίρως γὰρ κατασοφιζόμενος διαγελασθήσῃ und damit Sir. 35, 4. — Öfter findet sich das Ursprüngliche auch allein in der lateinischen Übersetzung des Rinuccio d'Arezzo (Rinucius, fälschlich Rimicius). Vgl. überhaupt E. Kuhn in der Byzantinischen Zeitschrift I 130, sowie K. Krumbacher, Geschichte der Byzant. Literatur[2] S. 897 f.

[2] So z. B. O. Keller (Jahrbb. f. class. Philol. Suppl. IV 1861—1867 S. 372 f.), B. Meißner (ZDMG 1894 S. 181—184), und noch neuerdings Th. Nöldeke (Kultur der Gegenwart I, 7, S. 109). Richtig urteilte schon J. Zündel (Rhein. Museum V 1847, S. 450 ff.); ferner Th. Benfey (Ausland 1859 S. 513), E. Kuhn (a. a. O. S. 130).

eine Reihe von äsopischen Fabeln mit dem Achikar vergleichen.

Es besteht nämlich zwischen der zweiten Spruchreihe des Achikar, die zumeist Tierfabeln enthält, und gewissen äsopischen Fabeln eine Verwandtschaft, die ebenso groß und viel merkwürdiger ist, als die Verwandtschaft zwischen der Achikarerzählung und der Vita Aesopi. Verwunderlich ist, daß das bis dahin fast völlig übersehen werden konnte. Nur B. Meißner (ZDMG 1894 184) hat bei zwei Fabeln, Aes. 123 und 340[1], die Verwandtschaft bemerkt, sie aber unbesehens auf Abhängigkeit Achikars von Äsop zurückgeführt. Indessen reicht die Verwandtschaft viel weiter und sie kann nur in gegenteiligem Sinne erklärt werden. Die dabei in Betracht kommenden Äsop-Fabeln haben sodann fast sämtlich entsprechende Parallelen in Fabeln des Babrius.

Ich führe hier zunächst eine Anzahl von Fällen auf, in denen mir die Priorität des Achikar mehr oder weniger gewiß erscheint.

Achikar Syr. p. [illegible] l. 1 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie der Baum, der zu den Holzhauern sagte: wenn nicht etwas von mir in euern Händen wäre, wäret ihr nicht über mich hergefallen.[2] Etwas anders sagt der Baum Aes. 123 zu den Holzhauern: Οὐ τοσοῦτον τὸν κόψοντά με πέλεκυν μέμφομαι, ὅσον τοὺς ἐξ ἐμοῦ φυέντας σφῆνας. Dasselbe

[1] Ich zitiere die äsopischen Fabeln nach der Ausgabe von C. Halm; dagegen zitiert Meißner nach der von Corais No. 171 (lies 179) und No. 46.

[2] Ähnlich im Araber der Mrs. Lewis (p. ٣٨ l. 1 und S. 115 unten) und des Cod. Haun, sowie im Syrer des Cod. Sachau und im Armenier (S. 52 No. 12). Der Cod. Haun hat erleichternd: Mein Sohn, du wurdest mir ähnlich Leuten, die einen Baum umhauen wollten. Im Cod. Sachau sagt der Baum: „O weh, o weh ([illegible]), wenn du nicht etwas von mir genommen hättest, so würdest du deine ganze Lebenszeit mir nichts anhaben können." Zu diesem Schluß stimmen der Armenier und die Araber.

sagt die Buche Aes. 123ᵇ, wo es ähnlich wie im Cod. Sachau heißt ἐθρήνει ὀλολύζουσα. Anders ist schon Aes. 122, wo die Bäume sich bei Zeus darüber beklagen, daß sie von den Menschen umgehauen würden. Zeus erwidert ihnen: εἰ μὴ γὰρ τοὺς στελειοὺς ἐγεννᾶτε, καὶ πρὸς τεκτονικὴν καὶ γεωργικὴν χρήσιμοι ἦτε κτλ. Das letztere ist obendrein schlechte Erweiterung. Indessen ist hier noch richtig an den Stiel der Axt gedacht, für den Aes. 123, 123ᵇ mit Unrecht die Keile gesetzt sind. Vgl. noch Babr. 38, 143.[1]

Beide griechische Versionen gehen auf eine ältere Form zurück, die bei Achikar vorliegt.

Achikar Syr. p. ܠܘ l. 12 und S. 83: du warst mir, mein Sohn, wie die Schlange, die auf einem Dornstrauch (ܥܘܣܓܐ) saß (ܝܬܒܐ) und von einem Fluß entführt wurde (ܕܒܪܗ). Und es sah sie der Wolf und sagte zu ihnen: Schlimmes sitzt auf Schlimmem und was schlimmer ist als sie beide, führt sie davon. Es sagte zu ihm die Schlange: wenn du hierher gekommen wärst, so würdest du für die Ziegen und ihre Jungen Rechenschaft ablegen.[2] Vgl. dazu Aes. 145:

[1] Ich zitiere Babrius nach der Ausgabe von Crusius.

[2] Die Antwort der Schlange fehlt im Armenier (S. 54 No. 21) und im Araber der Mrs. Lewis (p. ٢٨). Der letztere hat: Mein Kind, du bist mir geworden ähnlich dem Drachen (التعبان ist natürlich aus der karschunischen Vorlage stammende Schreibung für الثعبان), der auf einem Dornstrauch saß (راكب) und er war (Haun sie waren) mitten im Fluß. Es sah sie ein Wolf und sagte: Schlimmes auf Schlimmem und was schlimmer ist, führt sie fort. Der Cod. Haun fügt bei: Und es sagte der Drache zum Wolf: Gibst du die Widder und die Ziegenböcke und die Lämmer, die du gefressen hast, ihren Besitzern zurück? Und der Wolf sagte: Nein. Und der Drache sagte: Dann bist du schlimmer als wir. Das ist falsche Erklärung von ܚܒܝ ܡܘܒܠ ܡܥܒܪܢܐ beim Syrer. Ähnliches hat der Cod. Mus. Brit. bei Mrs. Lewis, in dem natürlich wie im Haun اشر für اشد zu lesen ist. Ungefähr dasselbe hat auch der Cod. Sachau, der statt des Wolfes einen Löwen hat, übri-

Εχις ἐπὶ δέσμῃ ἀκανθῶν εἴς τινα ποταμὸν ἐφέρετο· ἀλώπηξ δὲ παριοῦσα ὡς ἐθεάσατο αὐτὸν, εἶπεν· „ἄξιος τῆς νεὼς ὁ ναύκληρος." Vgl. auch Babr. 173.

Die Schlange hat an einem Tallauf oder an einem Flußufer ihre Höhle, bei starken Regengüssen rettet sie sich vor dem Wasser auf einen Dornstrauch, wird aber mit ihm von der Flut weggerissen. Im Griechen ist dieser Anlaß der Komposition verwischt.

Achikar Syr. p. ܣܘ l. 4 und S. 81: Du warst mir, mein Sohn, wie [das Rebhuhn],[1] das sich selbst vor dem Tode nicht retten konnte und mit seiner Stimme seine Gefährten ins Verderben brachte. Vgl. dazu Aes. 341, wo der Vogelsteller einem Rebhuhn, das er als Lockvogel hält, das Leben schenkt, und Aes. 356, wo der Jäger ein gefangenes Rebhuhn schlachtet, obwohl und weil es sich erbietet, ihm viele andere zu fangen. Vgl. auch Babr. 138.

Rebhühner durch ein anderes, das in der Falle saß, in die Falle (d. h. etwa in einen Korb mit einer Falltür) zu locken, war eine auch den Griechen bekannte Art des Vogelfangs. Vgl. Aristot. hist. anim. IX 8 (9). Speziell ist aber im AT. das Rebhuhn im Korbe Bild der Heimtücke (Jer. 5, 27 Sir. 11, 30). Achikar sagt in einem einfachen Bilde, daß der Frevler, dessen eigenes Verderben unvermeidlich ist, darauf bedacht ist, Andern das gleiche Schicksal zu bereiten. Aes. 341 356 ist das bloße Bild zu einer Erzählung ausgestaltet. Dabei ist Aes. 341 der gegenteilige Ausgang ins Auge gefaßt: die Bosheit des Rebhuhns rettet

gens aber die letzte Antwort der Schlange wegläßt. Im Slaven fehlt die Fabel ganz.

[1] Im Text steht sinnlos [illegible], gemeint ist aber ohne Zweifel das Rebhuhn. Die arabischen Texte haben الحجلة (so bei Mrs. Lewis p. ٢٧ med), der Cod. Haun فحل الحجل = Rebhahn. Der Cod. Sachau setzt dafür eine Gazelle (ܛܒܝܐ). Im Armenier und Slaven fehlt der Spruch.

ihm das Leben. Dagegen erscheint Aes. 356 als schlechte Ausdeutung der Achikarstelle.

Achikar Syr. p. ܥܙ l. 9 und S. 80: Du warst mir, mein Sohn, wie eine Ziege, die an einem Sumachbaum (ܐܘܓܐ = ῥοῦς) stand und ihn fraß. Und es sagte zu ihr der Sumachbaum: Weshalb frißt du mich, da man doch dein Fell mit meinen Wurzeln gerbt (zurichtet, ܦܠܚܝܢ)? [Es sagte zu ihm die Ziege: Ich fresse dich während meines Lebens und bei meinem Tode rottet man dich aus von deiner Wurzel.[1]] Vgl. Aes. 404: Τράγος ἐν τῇ ἐκβολ᾽ τῆς ἀμπέλου τὴν βλάστην ἔτρωγε. Τούτῳ δὲ προσεῖπεν ἡ ἄμπελος· „τί με βλάπτεις; μὴ οὐκ ἔστι χλόη; ὅμως ὅσον σοῦ ϑυομένου οἶνον χρῄζουσιν, ἐγὼ παρέξω. Vgl. weiter die Variante Aes. 404[b], Babr. 181, Ignat. diac. (ed. C. Fr. Müller) I 7.

Daß die semitische Version viel prägnanter ist und eben deshalb auch für ursprünglicher gelten muß, leuchtet ein.

Achikar Syr. p. ܥܚ l. 8 und S. 81: Mein Sohn, eine Vogelfalle (ܦܚܐ) war aufgestellt (ܪܡܐ) auf einem Misthaufen. Und es kam ein Vogel, sah sie und sagte zu ihr: was

[1] Am Schluß ist der Text verderbt. Cod. Haun hat: Mein Sohn, du bist mir geworden ähnlich einer Ziege, die an der Wurzel des Krapps (الفوّة ?) stand und fortwährend von ihr fraß. Und es sagte zu ihr der Krapp: warum frißt du mich, da man dein Fell gerbt (يسبغون leg. يدبغون) in meiner Wurzel. Und es sagte zu ihm die Ziege: in meinem Leben fresse ich dich, und in meinem Tode rottet man deine Wurzeln aus und gerbt (يسبغون leg. يدبغون) in ihnen mein Fell. Ungefähr dasselbe haben der Armenier (S. 52 No. 9) und der Slave (S. 21), nur lassen sie (entsprechend dem Syrer) die Ziege nicht die Wurzeln des Krapps (Slave: des Gelbholzes), sondern ihn selbst fressen. Dagegen hat der Araber der Mrs. Lewis (p. רח) nur: Mein Kind, du bist mir geworden ähnlich der Ziege, die die Wurzeln des Krapps (الفوة ?) fraß, und der sagte zu ihr: heute friß von mir und sättige dich, und morgen gerbt man dein Fell in meinen Wurzeln. Das weitere fehlt bei ihm, offenbar mit Recht.

machst du hier? Es sagte zu ihm die Falle: Zu Gott bete (ܡܨܠܐ) ich. Es sagte zu ihr der Vogel: Und was ist das in deinem Munde da? Es sagte die Falle: Ein Mahl für die Gäste (ܠܚܡܐ ܚܬ̈ܢܐ).[1] Und der Vogel kam heran und nahm es, und da fing sie ihn an seinem Halse. Und als der Vogel sich abquälte, sagte er: Wenn das das Mahl für die Gäste ist, so möge Gott, zu dem du betest, auf deine Stimme nicht hören.[2] Vgl. Aes. 340: Ὀρνιθοθήρας πτηνοῖς παγίδας ἵστα· κόρυδος δὲ αὐτὸν θεασάμενος ἠρώτα, τί ποιεῖ. Τοῦ δὲ εἰπόντος πόλιν κτίζειν, καὶ μικρὸν ὑποχωρήσαντος, πεισθεὶς τοῖς λόγοις προσῆλθεν· ἐσθίων δὲ τὸ δέλεαρ ἔλαθεν ἐμπεσὼν εἰς τοὺς βρόχους. Τοῦ δὲ ὀρνιθοθήρου προσδραμόντος καὶ συλλαβόντος αὐτόν, ὁ κόρυδος ἔφη· „ἐὰν τοιαύτας πόλεις κτίζῃς, οὐ πολλοὺς τοὺς ἐνοικοῦντας εὑρήσεις.“ Vgl. auch Babr. 215.

Die Achikar-Fabel entwickelt sich ungezwungen aus dem aramäischen Wortspiel צלא פחא (eine Falle stellen) und צלי (beten), das in dem syrischen ܦܚܐ ܨܠܐ ܗܘܐ (eine Falle war aufgestellt) und ܡܨܠܐ ܐܢܐ (ich bete) wörtlich wiedergegeben ist. Der Ausdruck צלא פחא bedeutet eigentlich eine Falle neigen, und צלי beten heißt ursprünglich sich

[1] Gemeint ist der Anteil am Opfermahl, den man jedem, der eingeladen ist, oder auch zufällig herzukommt, gewährt. Daß das Gebet ein Opfer begleitet, zeigt auch der Schluß.

[2] Ähnlich der Slave (S. 22) und der Armenier (S. 53 No. 15) sowie der Araber des Cod. Mus. Brit. (bei Mrs. Lewis p. לו unten und S. 114) und des Cod. Haun und der Syrer des Cod. Sachau. Cod. Mus. Brit. und Cod. Sachau ziehen auch das Stellholz der Falle in das Bild hinein. Der letztere hat da: Und es fragte sie zum zweiten Mal der Vogel und sagte zu ihr: Und was ist das für ein Holz, das an dich gebunden ist? Und es sagte die Falle zum Vogel: Das ist mein Stock und mein … (ܡܣܡܟ), auf den ich mich stütze zur Zeit des Gebets. — Der Armenier hat einen Sperling (= Syr. ܨܦܪܐ), der Slave einen Hasen, aber der Araber des Cod. Mus. Brit. قفشى, was Mrs. Lewis richtig = ܩܘܒܥܐ = Lerche = Gr. κόρυδος setzt.

verneigen. Schon hiernach kann die semitische Fabel schwerlich von der griechischen abstammen.

Die Achikar-Fabel ist aber auch insofern ursprünglich, als sie den Frevler als einen Gegenstand vorstellt, den sie ohne weiteres als den gemeinten heimtückischen Frömmler reden und handeln läßt. Diese Darstellung hat nämlich eine schlagende Parallele an Hos. 5, 1, wo der Prophet im Blick auf den Kultus und die Kultusstätten Nordisraels zu den Priestern und den Großen sagt: „Ihr seid eine Falle (פח) geworden für Miṣpa und ein ausgespanntes Netz auf dem Thabor.“ Aus dieser Prophetenstelle ist die Achikar-Fabel wohl überhaupt entsponnen.[1] Dabei sind auch die einzelnen Bestandteile der Falle der Tendenz der Fabel entsprechend ins Menschliche umgedeutet, wodurch die Darstellung sich der Allegorie nähert.

In der griechischen Version ist die Falle zum Werkzeug des Vogelstellers herabgesetzt, weil die Personifikation der Falle der griechischen Vorstellungsweise zu fremdartig war.[2] Sodann ist die Heimtücke des Frevlers spezialisiert als die Praktik der griechischen Städtegründer. Hierbei ist der Dichter aber unfähig, die gemeinte Sache im einzelnen zu versinnbilden. Vielmehr tritt bei der Ausführung sofort die Sache selbst an die Stelle des Bildes. In jeder Hinsicht ist die griechische Version als Umbildung der semitischen zu verstehen, das Gegenteil ist kaum denkbar.

Achikar Syr. p. ܣܛ l. 15 und S. 82: Mein Sohn, ein Hund, der von seiner Jagdbeute frißt, wird das Teil der Wölfe.[3] Vgl. dazu Babr. 153 den Hund, der seinem Herrn

[1] Vgl. sonst noch Ps. 69, 23 יהי שלחנם לפניהם לפח ולשלומים למוקש = Möge ihr Tisch vor ihnen zur Falle werden und für die Sorglosen zum Stellholz.

[2] Ähnlich ist in dem S. 79 angeführten Beispiel die Bosheit des Rebhuhns bei Aes. 341 auf den Jäger übertragen.

[3] Ebenso der Armenier (S. 53 No. 14a). Arabisch findet sich der

entläuft, um für sich zu jagen, dabei fett wird, aber auch stets in Lebensgefahr vor den Löwen und Bären ist.

Auch aus der ersten Spruchreihe des Achikar scheint eine äsopische Fabel entnommen zu sein.

Achikar p. ܣܘ No. 75 und S. 66: Mein Sohn, lege keinen goldenen Ring an deine Hand, wenn er dir nicht gehört, damit dich nicht die Toren verlachen. Slav. S. 4 No. 35: Mein Sohn, wenn du kein eigenes Pferd hast, reite nicht auf einem fremden. Wenn es erlahmt, wirst du ausgelacht werden. Arm. S. 28 No. 26: Kind, einen goldenen Ring, der nicht dein ist, stecke nicht an deinen Finger, und kleide dich nicht in Byssus und Purpur, die nicht dein sind. Noch sollst du auf einem Rosse reiten, das nicht dein ist, denn es würden lachen, die es sähen. Man darf hiermit wohl Aes. 410 Babr. 188 den Kahlköpfigen vergleichen, der mit einer Perrücke auf dem Kopfe (ξένας τρίχας τῇ ἑαυτοῦ περιθεὶς κεφαλῇ) ausreitet. Der Wind reißt die Perrücke fort, und er wird ausgelacht.

Einmal scheint eine Episode des Wettkampfs zwischen Achikar und dem Ägypterkönig zu einer Äsop-Fabel umgedichtet zu sein.

In allen Texten des Achikar (vgl. den Syrer p. ܡܒ l. 5 und S. 77 f.) und auch in der Vita Aesopi sagt der ägyptische König zu Achikar (bzw. Äsop): „Erkläre mir, Achikar, wie verhält sich folgende Sache: Der Hengst deines Herrn wiehert in Assyrien, und es hören seine Stimme unsere Stuten hier und tun Fehlgeburten.“ Diese Behauptung soll die Nichtigkeit ägyptischer Kriegsvorwände illustrieren. Ihre gegenwärtige Einleitung läßt das freilich nicht

Spruch bei Mrs. Lewis (p. ٢٧ unten), wo لم zu streichen und للدبيب in للذيب zu ändern ist. Schlechten Text hat auch der Cod. Sachau. Im Slaven fehlt der Spruch.

mehr deutlich erkennen, es ist aber daraus ersichtlich, daß Achikar mit einer schweren Beleidigung der Ägypter antwortet, und der König in Zorn gerät, als Achikar ihn widerlegt hat. Achikar fängt eine Katze[1] und prügelt das heilige Tier auf offener Straße. Die empörte Bevölkerung beschwert sich bei dem Könige, der den Achikar zur Rede stellt. Seine Antwort lautet, diese Katze habe ihn schwer geschädigt. Zu Hause in Assyrien habe er nämlich einen Hahn gehabt, ein Geschenk des Sennaherib, und mit der wunderbaren Eigenschaft, daß, so oft der König sein Erscheinen am Hofe wünschte, der Hahn krähte. Nun sei in der letzten Nacht diese Katze nach Assyrien gelaufen, habe dem Hahn den Kopf abgebissen und sei dann hierher nach Ägypten zurückgekehrt. Der Ägypterkönig erwidert, das sei das Geschwätz eines törichten Greises, denn von Ägypten nach Assyrien seien es 360 Parasangen. Worauf Achikar entgegnet, genau so verhalte sich's mit dem, was der Ägypter von dem assyrischen Hengst und den ägyptischen Stuten gesagt habe.

Aes. 14 fängt eine Katze einen Hahn und will einen gerechten Grund dafür haben, daß sie ihn frißt. Sie wirft ihm vor, daß er durch sein Krähen die Menschen im Schlaf störe. Der Hahn erwidert, eben damit nütze er den Menschen, ὡς ἐπὶ τὰ συνήθη τῶν ἔργων ἐγείρεσθαι. Weiter sagt die Katze, der Hahn sei von frevelhafter Natur, weil er seine eigene Mutter und seine Schwestern begatte. Wieder entgegnet der Hahn, auch das sei zum Nutzen seiner Herren, weil ihnen aus diesem Grunde von den Hühnern so viele Eier gelegt würden. Da erklärt die Katze, wenn der Hahn also viele schön klingende Verteidigungs-

[1] Der Syrer hat freilich ܫܘܢܪܬܐ, der Armenier „Wiesel", der Slave „Iltis", der Araber السنورة , Aesop an beiden Stellen αἰλουρος. Vgl. unten S. 86 Anm. 1.

reden bei der Hand habe, so wolle sie ihn nunmehr fressen, weil sie nicht hungern wolle.

Beidemal handelt es sich um einen Hahn, der die Menschen zu ihren Geschäften ruft, und von einer Katze getötet wird. Weiter entsprechen einander: Hengst, Stuten, Fehlgeburten, bzw. Trächtigkeit,[1] und: Hahn, Hühner, Eier. Damit sind die Elemente der beiden Erzählungen erschöpft. Daß sie untereinander in Beziehung stehen, leidet keinen Zweifel. Die Achikar-Version wurzelt aber im ägyptischen Lokal. Man vergleiche, was Diodor I 83 als Augenzeuge über die Tötung einer Katze durch einen Römer berichtet.[2] Sodann ist die hübsche Antithese, die bei Achikar vorliegt, im Aesop zu einer bloßen Parallele herabgesetzt. Dabei ist es etwas unmotiviert, wenn die Katze zuletzt sagt: πολλῶν εὐπορεῖς εὐπροσώπων ἀπολογιῶν.

* * *

In mehreren der angeführten Fälle liegt beim Griechen eine sehr freie Bearbeitung des semitischen Musters vor. Man darf danach vermuten, daß das semitische Muster in anderen Fällen mehr oder weniger unkenntlich geworden ist. Geht man aber in der Vergleichung weiter, so läuft man Gefahr, zufällige Übereinstimmung mit literarischer Abhängigkeit oder Verwandtschaft zu verwechseln.[3] Wenigstens unsicher ist der folgende Fall.

Achikar Syr. p. ܟܘ l. 6 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie jenes Wiesel, zu dem sie sagten: „Gib dein Stehlen auf und du sollst ein- und ausgehn im Palast des

[1] In der Vita Aesopi abortieren die Stuten nach dem Westermannschen Text, sie werden trächtig nach dem Eberhardschen Text und bei Rinuccio. Im Slaven fohlen sie.

[2] Zitiert von Hehn Kulturpflanzen und Haustiere[6] S. 447.

[3] Aber vergleichen muß man m. E. die Fabel von dem kupfernen und dem irdenen Topf Aes. 422, Babr. 193 mit Sir. 13, 2.

Königs, wie deine Seele begehrt." Und es antwortete und sagte zu ihnen: „Wenn ich silberne Augen und silberne Ohren hätte, ich gäbe mein Stehlen nicht auf." Syr. Cod. Sachau: . . . . Es sagte zu ihnen die Katze: Das ist mein Handwerk (ܪܚܠܒ = صنعة der arabischen Texte). Wenn ich Augen von Silber und Hände von Gold und Füße von Beryll hätte, meine Diebereien gäbe ich nicht auf." Arb. Cod. Mus. Brit. (Lewis p. ٢٨) und Salhani: Mein Kind, du bist ähnlich der Katze,[1] zu der sie sagten: „Laß das Stehlen, damit wir dir eine Halskette von Gold machen und dich speisen mit Zucker und Mandeln." Und sie sagte: „Ich werde das Handwerk meines Vaters und meiner Mutter nicht vergessen" (Salh.: ich werde von dem Handwerk meines Vaters und meines Großvaters nicht abgehen). Arb. Haun: . . . „Tue ab von dir das Stehlen, damit dir der König einen goldenen Ring mache und Armbänder und Halsketten von Gold an deine Hände und deinen Hals." Und sie sagte: „Ich tue, was mich meine Väter gelehrt haben, ich lasse es nicht" Arm. S. 54 No. 20: Kind, man sprach zum Wiesel, gib dein gewohntes Wesen auf, so wird dir gestattet werden, ungehindert im Königsgelasse ein- und auszugehn." Es sprach das Wiesel: „Wenn meine Augen Gold und meine Pfoten Silber wären, mein gewohntes Wesen würde ich doch nicht lassen." Slav. S. 22: Mein

[1] Syr. (auch Cod. Sachau) ܫܘܢܪܬܐ. Deshalb ist „Wiesel" im Armenier (s. Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 356, Anm. 2) nicht befremdlich. Slav. hat „Iltis". Der Arb. Mus. Brit. hat freilich القطه, Salh. Haun السنورة, was beides nach den Lexicis Katze bedeutet. Im Aesop steht γαλῆ, das Wiesel und Marder bedeutet. Ich habe dafür Katze wegen des Genus gesetzt. Von befreundeter Seite werde ich daran erinnert, daß die Hauskatze im Altertum spezifisch ägyptisch und sonst unbekannt war. Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[6] S. 447—459, 587—591. Nachzutragen ist dort auf S. 588 589, daß arabisch قطّة (kiṭṭa) für Katze vorkommt.

Sohn, du warst mir wie der Iltis, zu dem man sagte: „Gib das Stehlen auf." Er sagte aber: Hätte ich goldene Augen und silberne Hände, ich könnte es nicht aufgeben."

Bei Aesop 88 verliebt sich eine Katze in einen schönen Jüngling, und auf ihr Gebet verwandelt Aphrodite sie in eine wohlgestaltete Jungfrau. Der Jüngling verliebt sich nun ebenfalls in sie und hält mit ihr Hochzeit. Dabei läßt Aphrodite eine Maus durch das Brautgemach laufen, um zu sehen, εἰ μεταβαλοῦσα τὸ σῶμα ἡ γαλῆ καὶ τὸν τρόπον κατήλλαξε. Sofort springt die Braut auf, um die Maus zu fressen. Da verwandelt Aphrodite sie in eine Katze zurück. Vgl. Babr. 32, Ignat. diac. I 39. Vgl. auch Aes. 149, wo Zeus den Fuchs zum König macht, ihn aber wieder absetzt, als er vom Thron aufspringt, um einen von Zeus gesandten Kantharoskäfer zu fangen. Auch hier will Zeus sehen: εἰ τὴν τυχὴν μεταλλάξασα μετεβάλετο καὶ τὴν ἕξιν.

Man könnte meinen, Aphrodite habe den Marder in eine Jungfrau verwandelt, weil der mit Gold und Silber geschmückte Marder der Achikarfabel dem griechischen Geschmack zuwider war. Aber die Fabel scheint bei den Griechen ins 5. Jahrhundert hinaufzureichen. Vgl. Hehn a. a. O. S. 588, der auf ein Fragment des Komikers Strattis (400 a. Chr.) bei Meinecke, Com. Gr. Fragm. II 2 790 verweist.[1]

Da der Marder und der Iltis kein Metall stehlen, so scheint die Achikarfabel auf einen räuberischen Minister gemünzt zu sein.

Eher darf man Äsop zu der unmittelbar vorhergehenden Achikarfabel in Beziehung setzen.

[1] Vgl. auch O. Crusius p. 4 seiner Babrius-Ausgabe. J. Wackernagel verweist mich noch auf Th. Kock, Comic. Graec. Fragm. 731. Vgl. überhaupt Th. Benfey, Pantschatantra I 373—378.

Achikar Syr. p. ܢ l. 3 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie die jungen Schwalben, die aus ihrem Nest fielen. Und es nahm sie das Wiesel[1] und sagte zu ihnen: Wenn ich nicht wäre, würde großes Übel euch zugestoßen sein. Sie antworteten und sagten: Deshalb hast du uns in dein Maul gelegt (genommen). Arm. S. 53 No. 13: Kind, du bist mir geworden wie eine junge Schwalbe, die aus ihrem Neste fiel. Und eine Katze fand sie und spricht: „Wenn du fern von mir gewesen wärest, würden dich andere große Übel getroffen haben.“ Es spricht die junge Schwalbe: „Das Gute, das du mir erwiesen hast, soll auf dein eigenes Haupt zurückkehren.“ Aes. 16 und 16[b] kommt der Iltis zu kranken Vögeln oder zu einem einzelnen kranken Vogel und bietet sich als Arzt an. Das eine Mal sagen die Vögel auf die Frage, wie es ihnen gehe: καλῶς, ἐὰν σὺ ἐντεῦϑεν ἀπαλλαγῇς. Das andere Mal sagt der Vogel: ἐὰν σὺ παρέλϑῃς, ἐγὼ οὐκ ἀποϑνήσκω. Vgl. Babr. 121.

Achikar Syr. p. ܣܗ l. 19 und S. 82: „Mein Sohn, wenn die Götter stehlen, bei wem soll man sie schwören lassen? Und (= aber) ein Löwe, der ein Land stiehlt, wie kann er es bewohnen und essen“? — Beide Sprüche finden sich nur im Syrer, und stark entstellt im Cod. Sachau. Den ersten hat R. Harris mißverstanden: by whom shall they cause men to swear. Der Sinn ist vielmehr: Menschliche Diebe kann man durch den Eid bei den Göttern zum Geständnis und zur Rückgabe bewegen. Gegen stehlende Götter (= Bild gewalttätiger Machthaber) gibt es kein Mittel der Art. Der zweite Spruch scheint den ersten einzuschränken: Unrecht Gut gedeiht auch bei den Machthabern nicht. Das von Löwen gestohlene Land ist Acker-

[1] Syr. ܟܘܟܡܬܐ; Aesop hat αἴλουρος, mit dessen Bedeutung es ähnlich steht wie mit der von γαλῆ (vgl. Hehn a. a. O. S. 449 f.). Der Armenier hat auch hier „Wiesel“.

land, mit dem das Wüstentier nichts anfangen kann. — Aes. 91 Babr. 2 ist umgekehrt ein Gott bestohlen und kennt den Dieb nicht. Da kommt ein bestohlener Bauer mit den Leuten, die er im Verdacht hat, in die Stadt, um sie bei den Göttern schwören zu lassen. Er verzichtet aber auf sein Vorhaben, als er hört, daß der Gott sich in eigener Sache nicht zu helfen weiß. — Vgl. auch den pflügenden Wolf Aes. 70.

Achikar Syr. p. [illegible] l. 8 und S. 84: Mein Sohn, man setzte den Esel obenan an den Tisch,[1] und er wälzte sich und fiel in den Staub. Und sie sagten: er zürnt auf sich selbst, weil er die Ehre nicht annimmt. Man vergleiche dazu Babrius 129 (Aesop 331) den Esel, der aus Neid auf den Schoßhund seines Herrn gegen den Tisch rennt und den Tisch samt dem Tischgerät zerschlägt. Vgl. auch Aes. 338, Babr. 125.

Achikar Syr. p. [illegible] l. 8 und S. 82: Mein Sohn, du warst mir wie der Hund, der in den Ofen der Töpfer ging, um sich zu wärmen. Und nachdem er sich gewärmt hatte, stand er auf, um sie anzubellen.[2] Sonderbar abgewandelt

---

[1] Sinnlos hat der Text [illegible] = „den Kopf des Esels setzten sie in einer Schüssel auf den Tisch". Der Slave (S. 23) hat gar: Man hat den Kopf eines Esels auf die Schüssel gelegt, und er kollerte in die Asche, und man sprach zum Kopf: Du sinnst nichts Gutes, da du der Ehrenbezeugung ausweichst. Dagegen hat Arb. p. [illegible] med. und S. 127: „sie setzten den Esel an den Tisch", was auf Korrektur beruhen kann. Aber die syrische Lesart beruht auf Verkennung von [illegible], das man nach hebräischem [illegible] Jemanden zum [illegible] machen, unbedenklich annehmen darf. Vgl. Sir. 35, 1 und dazu meinen Kommentar. Das „in einer Schüssel" ist wohl erklärender Zusatz. Im Armenier fehlt die Fabel.

[2] Fast genau dasselbe hat der Armenier S. 54 No. 19. Mehr oder weniger erweitert findet sich der Spruch in den arabischen Texten (vgl. Lewis p. [illegible] und S. [illegible]) und im Neusyrischen, der „Bäcker" für „Töpfer" hat. Im Slaven fehlt der Spruch.

und erweitert erscheint das einfache Motiv Aes. 173. Hier kehren Pferd, Ochs und Hund von Kälte geplagt (ὑπὸ ψύχους στενούμενοι; vgl. Cod. Sachau ܡܬܐܠܨܝܢ ܡܢ ܩܘܪܫܐ) bei einem Menschen ein, der für sie ein Feuer anzündet und jedem sein besonderes Futter gibt. Zum Dank dafür geben die Drei dem Menschen etwas von ihrer Art für seine drei Lebensalter. In der Jugend ist er von feuriger und übermütiger Sinnesart wie das Pferd, als Mann mühselig und emsig im Erwerb wie der Ochs, als Greis ist er mürrisch wie der Hund, freundlich nur gegen den, der ihm die Nahrung gibt, alle Anderen bellt und greift er an.

Achikar Syr. p. ܣܗ seq. (und ähnlich in den anderen Texten) vergleicht Achikar den König von Ägypten mit dem Frühlingsmonat Nisan und seinen Blumen, dagegen den Sennaherib mit dem Gott des Himmels, der im Wettersturm mit Donner, Blitz und Hagel den Nisan und seine Blumen zerschmettert. Vielleicht ist Aes. 414 Χειμὼν καὶ Ἔαρ hiervon abhängig. Vgl. dort besonders die Worte des Winters: Ἐγὼ δὲ ἄρχοντι καὶ αὐτοδεσπότῃ ἔοικα.

* * *

Der Vollständigkeit halber führe ich hier noch den Rest der Achikarfabeln auf, für die sich im Äsop und bei Babrius keine oder nur entfernte Parallelen finden.

Ach. Syr. p. ܣܐ l. 5 und S. 80: Ein Skorpion sticht in einen Felsen. Der Fels sagt: Du hast auf ein ruhiges Herz gestochen. Er sticht auf eine Nadel. Man sagt ihm: Du hast einen Stachel gestochen, der schlimmer ist als der deinige. Im Arab. Lewis Salh. sticht der Skorpion in Erz; im Arab. Haun in einen Felsen und dann in Blei. Im Arm. (S. 52, No. 8) sticht er in eine Nadel und dann in die Fußsohle eines Kamels, das ihn zerstampft. — Nur entfernt ähnlich sind die äsopischen Fabeln No. 86, wo der

Iltis (γαλῆ) seine Zunge an einer Feile zerleckt, und No. 146, wo die Bitte der Schlange an die Feile, ihr eine Mahlzeit zu geben, von dieser mit der Bemerkung abgewiesen wird, sie gebe nicht, sondern sie nehme nur. Vgl. auch schon Phaedr. IV 8.

Ach. Syr. p. ܣܡ l. 18 und S. 80: Wenn der Schwanz (Arab. Lewis add.: eines Hundes und) eines Schweines sieben Ellen lang wäre, es würde nie an der Stelle des Pferdes stehen. Und wenn sein Haar weich wäre (und ܦܩܡ?), es würde nie auf den Leib eines Edelen kommen. Im Arab Haun fehlt der zweite Satz, Arab. Lewis hat dafür nur: und wenn er wie Seide wäre. Arm. (S. 53 No. 12) hat: Und wenn auch seine Haut wie Purpur wäre, dem Leibe eines Königs kann sie doch nicht gleichen.

Ach. Syr. p. ܣܡܘ l. 3 und S. 80: Ein Löwe (Arm. Slav.: Wolf) findet am Morgen einen Esel und sagt zu ihm: Willkommen (ܫܠܡ ܠܟ), mein Herr Kyrios (ܡܪܝ ܩܘܪܝܘܣ, aber Cod. Sachau und Cod. Haun: mein Bruder und mein Lieber)! Der sagt: Ein Willkommen, wie du es mir gibst, möge dem zu teil werden, der mich am Abend nicht fest angebunden hat, so daß ich dein Angesicht nicht gesehen hätte. Dagegen Arab. Lewis p. מו: Du warst mir, mein Sohn, wie ein Löwe, der sich zum Gefährten eines Esels machte. Und eine Zeit lang ging der Esel dem Löwen voraus, und da sprang eines Tages der Löwe auf den Esel und fraß ihn. — Vgl. Aes. 323, 326, 258, 260.

Vgl. hierzu noch Ach. Syr. p. ܣܡܘ l. 15 und S. 81: Ein Stier war angebunden bei einem Löwen, und der Löwe wandte sich um und fraß ihn. Nur im Syrer.

Ach. Syr. p. ܣܡܘ l. 17 und S. 81: Der Getreidekäfer verwüstet die Kornkammer des Königs, aber er selbst gilt für nichts. Ähnlich Arab. und Arm.

Ach. Syr. p. ܣܡܘ l. 19 und S. 81: Man machte an

einen Kochtopf goldene Henkel, aber sein Boden wurde vom Ruß nicht frei. Ähnlich Arab. Haun und Cod. Sachau und Slav., der für den goldenen Henkel eine goldene Kette hat. — Vgl. Ez. 24.

Ach. Syr. p. ܣܝ l. 21 und S. 81: Ein Bauer sät auf einen Acker 20 Scheffel Gerste und erntet 20. Arab. Lewis und Cod. Sachau: 10 und 10, Arab. Haun und Armen. S. 52 No. 11: 10 und 5 Scheffel.

Ach. Syr. p. ܣܛ l. 6 und S. 81: Der Ziegenbock führt seine Gefährten ins Schlachthaus, kann aber seine eigene Seele nicht retten. Ähnlich Arab. Lewis, Haun und Cod. Sachau. — Im Syrer steht die Fabel hinter der vom Rebhuhn, das die anderen in die Falle lockt (s. o. S. 79).

Zu vergleichen ist aber auch Syr. p. ܥ l. 17 und S. 83: Man bringt eine Ziege ins Schlachthaus. Weil aber ihre Zeit noch nicht gekommen ist, kommt sie wieder heraus und sieht Kinder und Kindeskinder. — Dies Stück findet sich nur im Syrer.

Ach. Syr. p. ܣܛ l. 13 und S. 82: „Mein Finger, mein Sohn, (war) auf deinem Munde, und dein Finger (war) auf meinen Augen. Zu was habe ich dich aufgezogen, du Fuchs, daß deine Augen auf die Backenknochen (?ܫܪܘܪ̈ܐ) sehen?" Das letztere ist unverständlich. Der Armenier hat S. 52 No. 6 nach Conybeare: Son, I nurtured[1] thee like the cub of the fox; and thine eye was on thine hole and my finger smooth was on thy mouth and thy fingers were sharpened upon my eyes. Sodann noch Cod. Canon: Son, I nurtured thee like the young of the eagle,[2] and thy fingers were sharpened against my eyes. For thine eye was evil to look upon me. Vgl. dazu bei Babr. 175 den

[1] Conybeare übersetzt so nach Cod. Canon (vgl. S. XXIV unten), der snoutzi hat gegen ousoutzi (= taught) der übrigen Codd.

[2] Hier ist der Text entstellt. Vgl. oben S. 74 f.

Hirten, der einen jungen Wolf aufzieht, und weiter J. Landsberger, die Fabeln des Sophos S. LXIII.

Ach. Syr. p. ܟܛ l. 20 und S. 83: Mein Sohn, ich habe Füllen gesehen, die die Mörder ihrer Mütter wurden. Ähnlich Cod. Sachau, und der Slave (S. 22), der von einem Füllen redet.

Ach. Syr. p. ܠܐ l. 8 und S. 83: Ein Maulwurf kommt aus der Erde hervor, um die Sonne zu sehen. Da stößt ein Adler auf ihn, schlägt ihn und trägt ihn fort. Ähnlich Cod. Sach., der Armenier (S. 54 No. 22) und der Slave (S. 22). — Man vgl. den Adler und die Schildkröte Aes. 419, Babr. 115, Phaedr. II 6, Ignat. Diac. II 40.

Ach. Syr. p. ܠܐ l. 17 und S. 84: „Du warst mir, mein Sohn, wie jener Palmbaum*, der an einem Flusse stand, und alle seine Frucht war in den Fluß gefallen.*[1] Und als sein Herr kam um ihn abzuhauen, sagte er zu ihm: Laß mich dieses Jahr, und ich will dir Johannisbrotfrüchte[2] tragen. Und es sagte zu ihm sein Herr: Mit dem, was dein ist, hast du nichts getaugt, wie willst du mit dem, was nicht dein ist, taugen?

Der Araber (nur bei Lewis p. ٢٩ und Salhani) hat: Mein Kind, du warst mir wie der Baum, der am Ufer des Wassers (stand), leer von Frucht, und sein Besitzer wollte ihn abhauen. Und er sagte zu ihm: Versetze mich an einen anderen Ort, und wenn ich (dann) nicht Frucht trage, haue mich ab. Und es sagte zu ihm sein Besitzer: Am Ufer des Wassers hast du nicht Frucht getragen, wie willst du Frucht tragen, wenn du an einem anderen Orte bist.

Der Armenier (S. 54 No. 25): Kind, du bist mir ge-

---

1 Für *—* hat Cod. Sachau: „der an einem Wege stand" und dann unverständlich ܘܢܦܪܐ ܡܫܟܚܐ ܠܐ ܘܐܟܠܗ.

2 ܚܪ̈ܘܒܐ, was auch Heerlinge heißt. Dagegen Cod. Sachau: ܟܫܢ̈ܐ = ervum.

worden wie eine Palme, die gepflanzt war am Ufer eines Flusses. Da die Frucht herangewachsen war, fiel sie in den Fluß. Es kam der Herr des Baumes, um ihn niederzuhauen. Und es spricht der Baum: „Laß mich an diesem Orte,[1] denn im nächsten Jahre bringe ich Früchte.“ Es spricht der Herr des Baumes: Bis zu diesem Tage warst du mir zu nichts nütze; auch ferner wirst du nichts nützen.

Der Slave (S. 22): Mein Sohn, du warst mir wie ein Apfelbaum, über dem Wasser wachsend. Was er immer als Frucht brachte, das trug das Wasser davon.

Ich habe diese Fabel in allen Versionen hier wiedergegeben wegen des Interesses, das sie für Luc. 13, 6—9 hat. Achikar erwidert mit ihr auf eine Bitte Nadans um Begnadigung, wobei er sich erbietet, fortan der niedrigste Sklave seines Oheims zu werden.

Ach. Syr. p. ܠܐ l. 24 und S. 84: Man fragt den Wolf, weshalb er hinter den Schafen hergehe. Er entgegnet, der Staub, den die Herde aufwirble, bekomme seinen Augen gut. Ähnliches haben der Araber, der Armenier (S. 53 No. 16) und der Slave (S. 22). Beim Armenier und im Cod. Haun des Arabers sagt der Wolf geradezu, der Staub sei ein Heilmittel (كحل) für seine Augen, er werde sonst blind (so Arm).

Ach. Syr. p. ܠܒ l. 2 und S. 84: Man bringt den Wolf in die Schule (ܒܝܬ ܣܦܪܐ) und der Schulmeister (ܪܒ) sagt zu ihm: A B C. Er antwortet mit Wörtern für Schaf und Ziege, die mit A B C anfangen.[2]

Die Fabel von der Sau, die in ein Bad geführt wird

---

[1] Der Cod. Canon hat: laß mich dies Jahr = Syr. Dagegen klingt das Obige an den Araber an. Der Armenier scheint somit nachträglich nach einem von der Vorlage des Übersetzers verschiedenen syrischen Text korrigiert zu sein.

[2] S. unten unter No. V.



und als sie herauskommt, sich in der nächsten Pfütze wälzt, ist oben (S. 75) angeführt. Eben dort der Spruch vom Alter des Adlers und der Jugend der Krähe.

Nur der Slave hat (S. 22): Mein Sohn, du ähnelst einem Hirsch, der den Kopf in die Höhe hob und das Geweih zerbrach.

* * *

Eine Anzahl von äsopischen Fabeln ist jedenfalls den Achikarfabeln nachgebildet. In welchem Maße das der Fall ist, kann nur eingehende Untersuchung der beiderseitigen Überlieferung lehren. Mir genügt es hier festzustellen, daß das, was Babrius 107 über den semitischen Ursprung der äsopischen Fabeln sagt, nicht rein aus der Luft gegriffen ist:

Μῦθος μέν, ὦ παῖ βασιλέως Ἀλεξάνδρου,
Σύρων παλαιόν ἐστιν εὕρεμ' ἀνθρώπων,
οἳ πρίν ποτ' ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βήλου·
πρῶτος δέ φασιν εἶπε παισὶν Ἑλλήνων
Αἴσωπος ὁ σοφός, κτλ.

Wahrscheinlich denkt Babrius, wie unten gezeigt werden soll, hierbei geradezu an den Niniviten Achikar. Später ist dann freilich, wie bekannt, der griechische Äsop ins Syrische übersetzt.[1] Aber die Tierfabel ist z. T. wirklich semitischen Ursprungs und in diesem Fall durch die Juden dem Abendland übermittelt.[2]

---

1 Man findet die literarischen Nachweisungen gesammelt bei Samson Hochfeld, Beiträge zur syrischen Fabelliteratur, Halle a. S. 1893 (Hallische Dissertation). In den dort abgedruckten syrischen Äsopfabeln finden sich auch zwei, die m. E. aus dem Achikar stammen, so No. 29 Jäger und Rebhuhn und No. 40 Katze und Hühner.

2 Daß die Tierfabel einfach eine griechische Erfindung sei, ist eine sehr kühne Behauptung. Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman[2] (1900) S. 580f. Besonnener urteilte O. Keller, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Fabel, Jahrbb. für Philologie, Suppl. IV (1861—67), bes. S. 328—335, 353—358. Vgl. überhaupt die bei Keller auf-

IV.

Bei Verwandtschaft von Fabeln bleibt die Frage der Priorität in vielen Fällen streitig, oft ist sie überhaupt kaum zu lösen. Rein objektive Maßstäbe stehen nur in beschränktem Maße für die Entscheidung zu Gebote, und neben ihnen wirken unvermeidlich subjektive Momente auf Votum und Gegenvotum ein. Auf Widerspruch im Einzelnen und auch im Ganzen bin ich daher gefaßt. Indessen läßt sich die Abhängigkeit äsopischer Fabeln von Achikar noch auf anderem Wege mit voller Gewißheit dartun. Der Verwandtschaft äsopischer Fabeln mit Achikarfabeln geht nämlich parallel die Verwandtschaft der Vita Aesopi mit der Achikarerzählung, von der schon oben (S. 76) die Rede war. Dem entspricht nun die Tatsache, daß die Vita Aesopi und die äsopischen Fabeln eine gemeinsame Überlieferung haben. In manchen Äsophandschriften geht die Vita den Fabeln vorauf.[1] Die Frage der Priorität darf daher nicht allein für die beiderseitigen Erzählungen im Besonderen und für die beiderseitigen Fabeln im Besonderen beantwortet werden, sie verlangt in beider Beziehung zugleich die Berücksichtigung des gesamten Achikar und des gesamten uns vorliegenden Äsop. Von diesem Gesichtspunkt aus fasse ich nun das Verhältnis der Vita Aesopi zum Achikarroman ins Auge.

Als anerkannt darf ich dabei voraussetzen, daß die Erzählung von Aisopos und Ennos kein ursprünglicher Bestandteil der Vita Aesopi ist. Sie ist sowohl von dem, was ihr vorhergeht, als auch von dem, was ihr nachfolgt, nach

geführte Literatur. Viel Verkehrtes, aber auch Richtiges, findet sich bei J. Landsberger, Die Fabeln des Sophos 1859.

[1] Für das Nähere verweist J. Wackernagel mich auf A. Hausrath, Untersuchung zur Überlieferung der äsopischen Fabeln (Jahrbb. f. Philologie, Suppl. XXI, S. 267 ff.).

Darstellung und Diktion völlig verschieden. Damit gibt sie sich deutlich als später eingetragen zu erkennen.

Vergleicht man die Erzählung von Aisopos und Ennos mit dem Achikarroman, so fällt in der Aesoperzählung sofort eine große Lücke und zugleich eine Abweichung in der Anordnung in die Augen. Statt der beiden Spruchreihen des Achikar hat die Äsoperzählung nur eine, und zwar die erste an der Stelle der zweiten.

Im Achikar haben die beiden Spruchreihen, jede an ihrem Orte, ihren guten und ursprünglichen Platz. In der ersten, die ich der Kürze halber als „Weisheitssprüche" bezeichne, gibt Achikar seinem Neffen eine Summe von Moral- und Klugheitsregeln, um ihn für seine Nachfolge im Vezirat vorzubereiten. Anderer Art ist das Lehrstück, das sich im Achikar am Schluß des Buches findet. Hier nimmt Achikar an Nadan nicht nur mit ausgesuchten körperlichen Qualen Rache, sondern auch damit, daß er ihm in einer Reihe von Sprüchen, die meistens die Form von Tierfabeln haben, die Bosheit und Torheit seines Verhaltens, überhaupt aber alles Frevels, vor Augen hält. Diese Spruchrede hat im Verein mit den Körperqualen den Effekt, daß Nadan, der zwischenhinein vergeblich das Erbarmen Achikars anfleht, wie ein Schlauch aufschwillt und auseinanderplatzt.[1]

Dagegen heißt es in der Vita c. XXV, daß Äsop durch seine Fürbitte den Ennos vor der ihm von Lykeros zugedachten Todesstrafe rettete, und sodann als Ennos ihm übergeben wird, οὐδὲν ἀηδὲς αὐτὸν ἔδρασεν, ἀλλ' ὡς υἱῷ πάλιν προσσχών, ἄλλους τε καὶ τούτους ὑπετίθει τοὺς λόγους. Die Rache Achikars ist somit eliminiert, und dem entsprechend folgen nun nicht die anklagenden und drohenden Tierfabeln, sondern c. XXVI die Weisheits-

[1] Bei Chavis-Cazotte erhängt Nadan sich wie in einer Rezension des Äsop (s. u.)

sprüche, die der Achikarroman am Anfang der Erzählung hat. Von der Wirkung dieser Sprüche heißt es sodann: τούτοις τοῦ Αἰσώπου τὸν Ἔννον νουθετήσαντος, ἐκεῖνος τοῖς τε λόγοις καὶ τῇ οἰκείᾳ συνειδήσει οἷά τινι βέλει πληγεὶς τὴν ψυχήν, μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας τὸν βίον μετήλλαξεν.[1] Das ist widersinnig oder wenigstens zu fein, um für ursprünglich gelten zu können. Vielmehr gehören die Weisheitssprüche ohne Frage an den Anfang der Erzählung,[2] und das Ursprüngliche ist nicht die hochherzige Verzeihung, die Äsop dem Ennos gewährt, sondern der gutsemitische Rachedurst Achikars. Der sekundäre Charakter der griechischen Erzählung liegt hier auf der Hand; sie ist eine jüngere Bearbeitung des Achikarromans.

Weshalb hat nun der griechische Bearbeiter die Tierfabeln ausgestoßen und die Weisheitssprüche an ihre Stelle gesetzt? Gewiß hat er es nicht nur deshalb getan, weil ihm die barbarische Rache Achikars anstößig war. Denn dies Moment hätte er auf einfacherem Wege beseitigen können. Der Grund seines Verfahrens kann vielmehr nur der sein, daß er die Tierfabeln Achikars an einem anderen Orte verwerten wollte. Indem er sie zu diesem Zweck von ihrem ursprünglichen Platz entfernte, sah er sich veranlaßt, die dadurch entstandene Lücke wieder zu füllen, und deshalb versetzte er die Weisheitssprüche an die Stelle der Tierfabeln. Zugleich konnte er auf diese Weise den rachgierigen Achikar in den großmütig verzeihenden Äsop verwandeln.

---

[1] Im Westermannschen Text nimmt Ainos sich selbst das Leben, indem er sich (wie bei Chavis-Cazotte) erhängt. J. R. Harris vergleicht dazu die Varianten Matth. 27, 5 und Act. 1, 18. Selbstmord begeht Ennos aber auch in dem Text des Rinuccio, wo es sogar heißt: ex loco eminentiori se precipitem dedit.

[2] Das hat auch E. Cosquin hervorgehoben (Revue biblique 1899 VIII S. 61).

Außerdem nahm der griechische Bearbeiter noch eine andere Umstellung vor. Der Achikarroman klingt aus in den schrecklichen Untergang Nadans. Sennaherib gibt ihn der Rache Achikars preis, als er vom glänzendsten Erfolge gekrönt aus Ägypten heimkehrt. Was weiter aus Achikar wurde, hören wir nicht. Das entspricht der moralischen Tendenz des Romans. Dagegen stehen in der griechischen Bearbeitung die Auseinandersetzung Äsops mit Ennos und der Tod des Ennos an einer früheren Stelle. Lykeros übergibt ihn dem Äsop sofort, als er aus seinem unterirdischen Aufenthalt hervorkommt und ehe er nach Ägypten geht. Diese Umstellung erklärt sich vielleicht daraus, daß der Bearbeiter, der den Achikarroman in die Vita Aesopi eintrug, Anschluß nehmen mußte an die letzten Schicksale Äsops in Griechenland. Vielleicht wollte er aber auch die Gewaltsamkeit, mit der er die Weisheitssprüche umstellte und die Tierfabeln aus der Erzählung überhaupt entfernte, dadurch mildern, daß er die Weisheitssprüche vom Anfang der Erzählung nicht an den Schluß, sondern in die Mitte verpflanzte.

Daß der griechische Bearbeiter die Tierfabeln aus der Erzählung ausschied, begreift sich nun weiter allein daraus, daß er eine Vita Aesopi mit einer daran angeschlossenen Sammlung äsopischer Fabeln vorfand, der er auch die Achikar-Fabeln einverleiben wollte. Die Vergleichung des Achikar-Romans mit der Erzählung von Aesop und Ennos beweist, daß die Verbindung, in der die Vita Aesopi in manchen Äsop-Handschriften mit den Fabeln Äsops steht, alt ist, älter als die Eintragung der Erzählung von Aesop und Ennos. Diese Vergleichung nötigt uns aber auch von neuem, unter den Äsopischen Fabeln nach Achikar-Fabeln zu suchen. Sie zeigt uns dabei, daß wir uns bei dieser Untersuchung auf starke Umarbeitung der semitischen Vor-

lagen gefaßt zu machen haben. Das lehrt die große Verkürzung und Umgestaltung, die die Weisheitssprüche Achikars in der Vita Aesopi erfahren haben. Ihre kernige und z. T. sehr originelle Art ist hier zumeist verwischt. Zu einiger Willkür bekennt sich der Bearbeiter hierbei sogar selbst mit den einleitenden Worten: ἄλλους τε καὶ τούτους ὑπετίθει τοὺς λόγους.[1]

Was das gefundene Resultat für die Kritik des Äsop und des Babrius bedeutet, übersehe ich nicht und muß das gänzlich den Gräzisten überlassen. Nur Gräzisten können auch darüber entscheiden, ob der Fabeldichter, der die Achikar-Fabeln zu Äsop-Fabeln griechisch neu gestaltete, ohne weiteres identisch war mit dem griechischen Autor, der die Achikar-Erzählung auf Äsop übertrug. Für mich besteht hier nur noch die Frage, woher die im Äsop und bei Babrius nachweisbaren Achikar-Stoffe stammen. Daß diese Autoren direkt aus einem semitischen Achikar geschöpft haben sollten, ist nicht anzunehmen, sie haben vielmehr ohne Zweifel einen griechischen Achikar benutzt. Nun hat es wahrscheinlich zwei griechische Übersetzungen des Achikar gegeben. Außer dem Akikaros, der dem Clemens-Alexandrinus als Quelle des Pseudo-Demokritos bekannt war (s. o. S. 67), ist vermutlich eine zweite jüngere Übersetzung anzunehmen, aus der der altslavische Akyrios geflossen ist. Welche von diesen beiden Übersetzungen wir als die Quelle des Äsop und des Babrius anzusehen haben, hängt zunächst von der Datierung des Äsop und des Babrius ab. Das Alter des uns vorliegenden Äsop ist

---

1 Achikars Erzählung von der ägyptischen Katze, die seinen Hahn in Ninive fraß, hat der Bearbeiter in die Vita Aesopi übernommen, außerdem aber findet sie sich in Umdichtung unter den Fabeln (s. o. S. 82 ff.). Über einen anderen Fall vgl. oben S. 90 und unten S. 112 Anm. 1.

ungewiß, dagegen ist Babrius spätestens am Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen.[1] Seine Quelle wird daher der Akikaros des Clemens sein. Aber für den Äsop muß derselbe Schluß gezogen werden. Denn diejenigen Fabeln des Äsop, die mit Sicherheit oder größter Wahrscheinlichkeit auf Achikar-Fabeln zurückgeführt werden können, kommen fast sämtlich auch bei Babrius vor und stimmen dabei in allem Wesentlichen genau mit Äsop überein. Also könnten die Achikar-Fabeln des Äsop freilich auch einfach aus dem Babrius stammen. Aber die im Äsop vorkommenden Achikar-Fabeln dürfen, wie oben gezeigt ist, von der Aisopos-Ennos-Erzählung nicht getrennt werden, die nicht durch den Babrius vermittelt sein kann. Deshalb müssen sämtliche Achikar-Stoffe des Äsop ebenso wie die des Babrius aus dem Akikaros des Clemens herrühren. Es bestätigt sich somit die oben (S. 74) ausgesprochene Vermutung, daß dieser Akikaros nicht nur die Achikar-Sprüche, sondern den ganzen Achikar-Roman umfaßte, der somit im ersten nachchristlichen Jahrhundert griechisch vorhanden war.

Dies Resultat ist nicht nur für das Alter des Achikar-Romans, sondern auch für seine innere Kritik von hoher Wichtigkeit. Müssen wir die griechische Achikar-Quelle nicht nur des Babrius, sondern auch des Äsop mindestens bis in das erste nachchristliche Jahrhundert hinaufdatieren, dann sind diese freilich sekundären griechischen Umdichtungen des Achikar-Romans sämtlich von hohem kritischen Wert gegenüber dem starken Dissensus, der zwischen dem syrischen Achikar und seinen Afterübersetzungen besteht. Umgekehrt wird freilich auch auf Grund einer eingehenden

[1] Vgl. O. Crusius in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie s. v. Babrius Col. 2658. Dagegen setzt Lachmann (Babrii Fabulae Aesopeae p. XII) den Babrius schon um 100 n. Chr., was auch Crusius nicht für unmöglich hält.

Vergleichung der Äsop- und Babrius-Texte mit den Achikartexten über den Ursprung der ersteren entschieden werden müssen. In Frage kommt hierbei besonders auch das Verhältnis des Slaven, der, wie schon bemerkt wurde, ebenfalls aus einem griechischen Text geflossen ist, zu dem Armenier, dem Araber und dem Syrer einerseits und zu den Äsop-Texten andererseits.

V.

Die vorstehenden Untersuchungen haben ergeben, daß spätestens um Christi Geburt ein jüdischer Achiacharos-Roman und spätestens im ersten Jahrhundert n. Chr. ein griechischer Akikaros existierte, und daß diese beiden Bücher in naher Verwandtschaft zu dem Achikar-Roman standen, der uns vor allen Dingen syrisch erhalten ist. Die Verwandtschaft des syrischen Achikar mit dem jüdischen Achiacharos ist aus den Anspielungen des Buches Tobit gewiß, die Verwandtschaft des griechischen Akikaros mit dem syrischen Achikar ist aus den Demokritos-Sprüchen Shahrastanis, den Fabeln des Babrius und des Äsop, sowie aus der Äsop-Ennos-Geschichte erwiesen. Dabei hat sich die Meinung, daß der syrische Achikar den griechischen Äsop voraussetze, als unbegründet herausgestellt. Diese Sachlage führt zu dem Schluß, daß der griechische Akikaros und der syrische Achikar jeder für sich aus dem jüdischen Achiacharos hervorgegangen sind. Dieser Schluß wird bestätigt durch die Sprache und den Inhalt des syrischen Achikar und durch den Inhalt ihm paralleler griechischer Stücke.

Daß der arabische Ḥaiḳâr aus syrischem Text, bezw. verschiedenen syrischen Texten, übersetzt ist, steht fest. Direkt aus dem Syrischen stammt auch der armenische Khikar, und indirekt, d. h. durch Vermittlung einer griechischen Über-

setzung, wohl auch der kirchenslavische Akyrios. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese griechische Übersetzung der Akikaros des Clemens Alexandrinus war. Jedenfalls sind der armenische und slavische Text voll von Semitismen, wogegen der syrische Text überall gutsyrische bezw. aramäische Sprachfarbe hat und keine Gräzismen aufweist.

Daß der Armenier und der Slave auf syrische bezw. aramäische Vorlagen zurückgehen, beweist z. B. der der ersten Spruchreihe angehörende Spruch Syr. No. 14 (p. ܡܠ und S. 61), Arab. No. 17 (p. ܐ und S. 90), Armen. No. 10ª (S. 26), Slav. 10 (S. 3): „Mein Sohn, ein Reicher (ܒܪ ܥܬܝܪ̈ܐ) aß eine Schlange, und sie sagten: Zu seiner Heilung (al. aus Weisheit) aß er sie. Und es aß sie ein Armer (ܒܪ ܡܣܟܢ̈ܐ), und sie sagten: Für seinen Hunger aß er sie." Der Araber hat den Ausdruck ܒܪ ܥܬܝܪ̈ܐ und ܒܪ ܡܣܟܢ̈ܐ (vgl. ܒܪ ܚܐܪ̈ܐ = aram. בר חורין, hebr. בן חורים) richtig verstanden, der Armenier und der Slave haben falsch „der Sohn eines Reichen, der Sohn eines Armen."[1]

Daß alle anderen Versionen aus dem Syrischen bezw. Aramäischen stammen, zeigt weiter die allen Versionen gemeinsame, oben S. 80ff. besprochene Fabel von der Falle und dem Vogel, die sich auf einem syrischen bezw. aramäischen Wortspiel aufbaut.

Daß weiter der syrische Text aus dem Aramäischen übersetzt ist, wird höchst wahrscheinlich durch die ebenfalls allen Versionen gemeinsame Fabel vom Wolf, der zum Schulmeister gebracht wird und von diesem aufgefordert, A B C zu sagen, mit Wörtern für Schaf und Ziege antwortet (s. o. S. 94). Beim Slaven sagt er: Zicklein, Böcklein, beim Armenier: Ziege, Böckchen, Lamm, beim Araber der Mrs Lewis: Widder und Ziegenbock sind in meinem

[1] Falsch versteht auch R. Harris, richtig J. Halévy.

Leibe (خروف وجدى فى بطنى), im Cod. Haun: Widder, Ziegenbock, bei Salhani: Widder, Ziege, Ziegenbock (خروف عنز جدى), beim Syrer von Rendel Harris: Ziegenbock, Schaf (ܥܢܐ ܓܕܝܐ), im Cod. Sachau: Lamm, Ziegenbock (ܐܡܪܐ ܓܕܝܐ). Zugrunde liegt dem allen, wie D. Simonsen ZDMG 1894 S. 698 bemerkt hat, aramäisches אמרא ברחא גדיא. Das erste und letzte Wort sind allerdings ebensowohl syrisch wie aramäisch, aber ברחא ist im Syrischen sehr selten und gewiß nur Lehnwort aus dem Aramäischen.

Die von R. Harris abgedruckte syrische Handschrift ist jung und ihr Text ist, wie die Afterübersetzungen zeigen, vielfach sekundärer Natur. An manchen Stellen wird er von christlicher Hand überarbeitet sein. Christliche Bearbeitung könnte deshalb auch an vielen Orten biblische und speziell alttestamentliche Sprachfarbe aufgetragen haben. Gleichwohl läßt sich beweisen, daß der syrische Text keine syrisch-christliche Konzeption, sondern Übersetzung aus dem Aramäischen ist. Ich lese auf den ersten Seiten folgende Beispiele zusammen.

p. ܟܗ l. 5 heißt Achikar ܣܦܪܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ — der Kanzler des Königs. Auf ܣܦܪܐ in diesem Sinne (= hebr. סֹפֵר) wäre kein christlicher Syrer verfallen; hier ist aramäisches סָפְרָא übernommen. Vgl. Ezr. 4, 8. 9. 17. 23.

p. ܟܘ l. 19 nennt Sennaherib den Achikar ܒܥܠ ܬܪܥܝܬܐ ܕܡܠܟܝ — mein Ratgeber — aram. בעל תרעיתי. Vgl. איש עצתו Jes 40, 13.

p. ܟܙ l. 8 vgl. l. 11 sagt Sennaherib ܕܐܝܟ ܕܪܗܛ ܐܚܝܩܪ ܩܕܡ ܐܣܪܚܕܘܡ ܐܒܝ — wie gelaufen ist Achikar vor meinem Vater Asarhaddon, d. h. wie er ihm gedient hat. Der Ausdruck (vgl. רוץ לפני 1 Sam 8, 11; 2 Sam 15, 1; 1 Reg 1, 5) bedeutet hier dasselbe wie התהלך לפני 1 Sam 2, 35 und ist ...llos aramäisch bezw. hebräisch.

...s an solchen Stellen durchscheinende aramäische Ori-

ginal hatte aber auch speziell jüdische Sprache. Beim Syrer p. ܟܚ l. 4 ergeht an Achikar als Antwort auf sein Gebet ܒܪܬ ܩܠܐ = aram. ברת קלא, neuhebr. בת קול. Das hätte kein christlicher Syrer von sich aus gesetzt; die בת קול kennen wir in dieser Bedeutung nur als jüdisch.

Sehr zahlreich sind überhaupt die Berührungen mit der Sprache des AT und sie sind derartig, daß sie aus der Benutzung des AT durch einen Christen nicht erklärt werden können. Von Anderen, namentlich von R. Harris (p. LIII—LX) und von J. Halévy (Revue Sémitique 1900 S. 57ff.), ist in dieser Beziehung manches aufgeführt. Aus dem AT stammt Pharao, als Name des Ägypterkönigs, Nebuzaradan, als Name des Bruders Nadans. Man hat sodann mit Recht Sir 4, 26 mit Syr No. 65 Arab. 62 Arm. 81ª der ersten Spruchreihe verglichen, ebenso Syr. No. 45 46 Arm. 69 Slav. 54 55 mit Sir. 22, 14 15 Prv. 27, 3, ebenso Syr No. 73 Arab. 61 Slav. 96 mit Ps 141, 4 5. R. Harris hat ferner auf die Zahlensprüche aufmerksam gemacht, die sich im Araber und Armenier am Schluß der ersten Spruchreihe und im Slaven unter Nro 116 finden, auf das öfter wiederkehrende „der König lebe ewig," und auf starke Anklänge der Erzählung an Dan 2, 2 27; 4, 4; 5, 7; 2, 11; 4, 30, wozu Halévy noch Dan 2, 20 23 fügt. Halévy vergleicht weiter Syr p. ܡܗ l. 16 und S. 82 „Die Hand, die nicht taugt soll von ihrer Schulter abgehauen werden, und das Auge, in dem keine Sehkraft ist, soll der Rabe aushacken" mit Job 31, 22 Prv 30, 17, ferner Syr. ܡܚ l. 20 und S. 67 „was die Hand nicht erworben hat, das schont das Auge nicht" mit dem hebräischen לא תחוס עין על.

Ich verweise sodann auf das, was ich oben S. 82 über den jüdischen Charakter der Fabel von der Falle und dem Vogel, oben S. 72f. über den auch bei Diogenes Laertius überlieferten Achikarspruch, und oben S. 64 über den auch im

Sirach vorkommenden Spruch bemerkt habe, der am Schluß unseres Achikar-Romans steht und ebenso in dem im Buche Tobit benutzten Achiacharos-Roman sich fand.

Zahlreich sind aber namentlich die Berührungen mit der ATl Weisheitsliteratur und hier besonders mit Sirach. Sie sind so groß und so eng, daß man schon danach auf ein jüdisches Original schließen muß. Allerdings war die ältere Weisheit der Juden, und also auch ihre ältere Weisheitsliteratur, einigermaßen international orientalisch. Aber der Hinweis darauf bedeutet hier nichts, weil öfter zugleich spezifisch jüdische Denkweise durchblickt.

Syr. p. ܡ No. 2 und S. 60: Mein Sohn, wenn du ein Wort gehört hast, so sterbe es (Slav. es möge verfaulen) in deinem Herzen. Vgl. Arab. 2 Arm. 1[b] Slv. 2. Das ist identisch mit Sir. 19, 10 Syr. ܫܡܥܬ ܡܠܬܐ ܬܡܘܬ ܒܠܒܟ. Ich habe in meinem Kommentar mit Unrecht den griechischen Wortlaut vorgezogen.

Syr. p. ܡ No. 5 und S. 60: Erhebe nicht deine Augen und siehe an eine geputzte und an den Augenlidern geschminkte Frau. Ähnlich Arm. 2, etwas anders Arab. 9 Slv. 4. Zum Erheben der Augen in der Bedeutung von sinnlicher Schamlosigkeit vgl. Sir. 23, 5 26, 9 μετεωρισμὸς ὀφθαλμῶν, wo Syr. ܥܝܢܐ ܪܡܘܬܐ und ܡܪܡܘܬܐ ܥܝ̈ܢܐ, sowie Didache 3, 3 ὑψηλόφθαλμος.

Syr. p. ܡܐ No. 2 und S. 61 vgl. Arab. 13 und Arm. 7. Der Spruch ist eine Komposition aus Tob. 4, 15 17 (s. o. S. 14).

Syr. p. ܡܐ No. 13 und S. 61: So lange Schuhe an deinen Füßen sind, zertritt die Dornen und mache einen Weg für deine Söhne und für die Söhne deiner Söhne. Vgl. Arb. 16 Arm. 9 Slav. 9. Das Zertreten der Dornen — Unschädlichmachung der Feinde wie Jes. 27, 4 מי יתנני שמיר ושית במלחמה אפשעה בה.

Syr. p. ܡܐ No. 15 und S. 61: Mein Sohn, iß deinen Anteil (ܡܢܬܟ), aber nach dem deines Gefährten strecke deine Hand nicht aus.[1] Ähnlich Arab. 18 Arm. 10[b] Slav. 12. Man vgl. Sir. 34, 16 אכל כאיש דבר ששם לפניך und Sir. 34, 18 לפני רע אל תושט יד.

Syr. p. ܡܐ No. 16 und S. 61: Mein Sohn, mit dem, der sich nicht schämt, soll man auch kein Brot essen (ܠܐ ܬܠܚܡ ܠܚܡܐ = keine Tischgemeinschaft haben). Ähnlich Arab. 19[a] Arm. 10[c] Slav. 13. Vgl. 1 Cor. 5, 11. Der Spruch ist jüdisch. Bei den Heiden schließt verschiedene Religion die Tischgemeinschaft aus, bei den Juden die verschiedene Stellung zur nationalen Religion. Übrigens schicken Arm. Slav. vorauf: Und mit einem Unerschrockenen gehe nicht auf eine Reise. Vgl. Sir. 8, 15 עם אכזרי אל תלך בדרך.

Syr. p. ܡܒ No. 26 und S. 62: Mein Sohn, die Flüche deines Vaters und deiner Mutter bringe nicht über dich, damit du nicht am Glück deiner Kinder keine Freude erleben mögest. Ähnlich Arab. 26 Arm. 18 Slav. 24 25. Vgl. Sir. 3, 5 ὁ τιμῶν πατέρα εὐφρανθήσεται ὑπὸ τέκνων (Syr. ܢܚܕܐ ܡܢ ܒܢܘܗܝ) und dort v. 9.

Arm. S. 28 No. 24: Verschiebe nicht den Tag deines (gelobten) Opfers, sonst möchte etwa der Herr an deinen Opfern kein Gefallen haben. Christlich abgewandelt im Slaven S. 4 No. 33. Vgl. Sir. 18, 22f.

Syr. p. ܡܕ No. 49 und S. 64: Besser ein guter Name als viele Schönheit, denn der gute Name besteht für Ewigkeit, aber Schönheit verschleißt und verdirbt. Ähnlich Arab. 47 und 7, Arm. 50 Slav. 63. Vgl. Sir. 41, 11 37, 26 Prv. 10, 7.

---

[1] Cod. ܐܬܡܠܟ [ܠܐ] ܡܫܬܚܝ ܘܥܠ, aber die fragmentarische Handschrift (Syr. 1 p. ܠܗ No. 15) hat ܐܡܪ ܐܬܡܠܟ ܠܐ ܘܡܫܬܚܝ ܘܥܠ. Verderbt war ܐܬܡܠܟ in ܐܬܡܠܟ. Man änderte letzteres in ܐܬܡܠܟ, weil ܡܠܟ, nicht aber ܡܠܟ mit ܥܠ verbunden wird.

Syr. p. ܡܗ No 50 und S. 64: Besser der Tod als das Leben für den Mann, der keine Ruhe hat. Und besser der Laut der Totenklage in den Ohren des Toren als Gesang und Freude. Ähnlich Arab. 48; abgewandelt und verkürzt Slav. 64. Vgl. Sir. 30, 17; 41, 2 Koh 7, 1 2.

Syr. p. ܡܗ No. 52 und S. 64: Zwinge nieder (ܟܒܘܫ) das Wort in deinem Herzen, und es wird dir wohl gehen. Denn wenn du änderst (ܬܫܢܐ) dein Wort, hast du (zugrunde gerichtet oder besser:) verloren deinen Freund. Cod. Sachau: Vergrabe und verbirg das Wort in deinem Herzen und enthülle nicht das Geheimnis deines Nächsten. Und wenn du es enthüllst, so hast du entfernt seine Liebe von dir (vgl. Sir. 22, 19 20 Syr.). Arm. No. 55 hat: Denn wenn du die Rede änderst, wirst du angenehm (oder: ein Schmeichler) sein. Auch Arm. las das schlechte ܬܫܢܐ. Zugrunde liegt vielleicht eine falsche Übersetzung des aram. תנא, תני im Sinne von Weitererzählen. Jedenfalls handelt es sich um nichts anderes. Vgl. Sir. 19, 7 5 usw.

Syr. p. ܡܘ No. 57 und S. 65: Entferne dich nicht vom Freunde deines Vaters, vielleicht kommt dann dein Freund nicht zu dir. Vgl. aber auch Arab 56 Arm. 77. Der erstere hat nach Cod. Haun: Entferne dich nicht von deinem ersten Freunde, damit nicht der andere von dir fliehe und nicht bleibe. Vgl. Sir. 9, 10 Prv. 27, 10.

Syr. p. ܡܘ No. 60 und S. 65: Freue dich nicht über deinen Feind, wenn er stirbt. Ähnlich Arab. 58[a] Slav. 79[a]. Der Erstere fügt bei: denn in kurzer Zeit wirst du sein Nachbar (oder Genosse) sein. Vgl. Sir. 8, 7.

Syr. p. ܡܙ No. 71 und S. 66: [Nicht] gibt die Hand, die satt war und hungrig geworden ist, und nicht die, die hungrig war und satt geworden ist. Arb. 66 Cod. Haun: dem, dessen Hand satt, gefüllt ist (Cod. Haun: üher satt war und hungrig geworden ist), und

nicht sei Gefährte dem, dessen Hand geschlossen, hungrig ist (Cod. Haun: dem, der hungrig war und satt geworden ist). Vgl. Alfab. Sir. תתיהב לך יד די הות שביעא ולא הוות כפינא ושביעא.[1]

Die Zahl der Sirach-Parallelen ließe sich noch stark vermehren.[2] So vergleicht z. B. Achikar den Pharao und seinen Hofstaat mit dem Nisan und seinen Blumen (Syr. p. ܤܘ l. 14 und S. 75), Sirach den Hohenpriester Simon im hebräischen Ausdruck mit den Blumen des Abib (s. meinen Kommentar zu Sir. 50, 8).

VI.

Überhaupt behandeln die Weisheitssprüche Achikars fast überall dieselben Themata wie Sirach, oft in auffällig übereinstimmendem Ausdruck, oft auch in charakteristisch verschiedenem. Schon das führt zu der Vermutung, daß Achikar und Sirach ungefähr gleichzeitig sind. Ein Unterschied fällt freilich in die Augen: das religiöse Moment tritt

---

[1] Einige talmudische und rabbinische Parallelen zu den Achikar-Sprüchen sind nachgewiesen von M. Gaster JRAS 1900, 301—319. — Über z. T. sehr merkwürdige Neutestamentliche Parallelen vgl. man R. Harris, The Story of Aḥiḳar S. LX—LXVII, und J. Halévy, Revue Sémitique 1900 S. 61—69. Zwei davon sind oben S. 75 und S. 93f. besprochen. Vgl. auch S. 98.

[2] Natürlich ist in jedem einzelnen Falle mit der Möglichkeit späterer Überarbeitung zu rechnen, von der biblische Floskeln oder auch ganze Sprüche eingetragen wurden. So beruht Slav. No. 111 S. 10 „wie ein Zaun ohne Stütze sich nicht gegen den Wind wehren kann" auf Sir. 22, 18 χάρακες ἐπὶ μετεώρου κείμενοι κατέναντι ἀνέμου οὐ μὴ ὑπομείνωσιν. Denn hier ist χάρακες schlechte Lesart statt des auch vom syrischen Sirach bezeugten χάλικες. Der in den übrigen Versionen fehlende Spruch ist also griechischen Ursprungs. Ferner ist der nur im Syrer sich findende Spruch Syr. p. ܤܐ No. 72 (vgl. S. 66 der Übersetzung) = Sir. 9, 8. Er stammt augenscheinlich aus dem syrischen Sirach, aber im ersten Stichus weicht er von allen bekannten syrischen Sirachtexten ab und stimmt mit dem Hebräer und dem Griechen. Diese Interpolation ist somit entweder sehr alt oder jung.

im Achikar zurück, und die Weisheit ist hier viel mehr Lebensklugheit als bei Sirach, und vollends im Tobit. Der Ninivit Achikar wird Jude, aber man merkt nicht viel davon; der Ninivit Tobit ist von vornherein zum Juden gemacht und nichts als ein gesetzeseifriger Jude. Der Gegensatz gegen das Heidentum kommt freilich, wie unten gezeigt werden soll, auch im Achikar zum Ausdruck. Aber wie ganz anders steht es damit im Tobit und bei Sirach! Man darf nicht einwenden, daß das mit der Lebensstellung Achikars und mit dem zugrunde liegenden ausländischen Märchenstoff gegeben war. Denn damit wäre der Unterschied noch nicht aufgehoben, und übrigens schöbe man ihn so nur auf die Wahl des Stoffes zurück. Ist aber der Achikar ein jüdisches Buch und stammt er aus vorchristlicher Zeit, dann ist er aus diesen Gründen vor der syrischen Religionsverfolgung, und auch noch vor Sirach und Tobit anzusetzen. Nur so begreift sich die relativ blasse Gestalt, in der das Judentum uns hier entgegentritt.

Bestimmte zeitgeschichtliche Merkmale sind in Weisheitssprüchen wie denen des Achikar nicht zu erwarten. Bemerkenswert ist indessen der nur im Syrer sich findende Spruch p. ܡܗ No. 63 und S. 65: „Wenn du ein Priester Gottes bist, so sei auf der Hut vor ihm, und in Reinheit gehe hinein vor ihn und entziehe dich (von vor ihm =) seinem Dienste nicht.“ Das erinnert an die Klagen über die lässige Kultusübung der Laien und der Priester bei Sirach, zu dessen Zeit der Hohepriester am Versöhnungstag nicht mehr amtierte (vgl. meinen Kommentar S. 476ff.).

Ebenso möchte man in der romanhaften Erzählung des Buches nach Anhaltspunkten für seine genauere Datierung kaum suchen. Sie liegen aber gleichwohl zu Tage.

Jüdische Denkweise und zugleich eine politische Zeitlage sind uns schon oben S. 84 in der Erzählung vom Wett-

kampf zwischen dem Ägypterkönig und Achikar entgegengetreten. Daß Achikar ein heiliges Tier der Ägypter öffentlich durchprügelt, ist eine so grobe Verhöhnung der ägyptischen Religion, wie sie nur einem Juden, schwerlich aber einem heidnischen Asiaten, zuzutrauen ist. Ebendort schien zugleich ein aktueller politischer Gegensatz zwischen Assyrien und Ägypten durchzublicken. Beide Momente treten deutlich hervor bei der Auflösung der vier Rätsel, die der König von Ägypten dem Achikar bei seiner Ankunft aufgibt.[1]

An vier aufeinanderfolgenden Tagen findet Achikar, als er den Palast betritt, den König und seinen Hofstaat in Kleidern von je zwei verschiedenen Farben (z. B. den König in Schwarz und den Hofstaat in Weiß), die täglich wechseln. Aus den Farben muß Achikar erraten, was der König mit seinem Hofstaat jedesmal vorstellen will, d. h. aber auch, wem er in seiner Königsherrlichkeit gleich sein will. Nacheinander rät Achikar zur höchsten Zufriedenheit des Königs auf den Bel und seine Priester,[2] die Sonne und ihre Strahlen, den Mond und die Sterne, den Frühlingsmonat Nisan und seine Blütenpracht. Durch diese scheinbar grenzenlose Anerkennung seiner Ansprüche wird der Ägypter übermütig und fragt den Achikar, wem denn Sennaherib gleiche. Achikar antwortet, der König möge erst einmal aufstehen, wenn er von seinem Herrn reden solle, und als der König sich erhebt, erklärt Achikar, sein Herr gleiche dem Gott

---

[1] Der Passus steht im Syrer p. [illegible] l. 12 — p. [illegible] l. 7 und S. 74—76, im Araber p. ١٩—٢١ und S. 106—108, im Armenier S. 47 f., im Slaven S. 19, im Griechen S. 122.

[2] Der Armenier hat dafür „dem Gott (diq) und seinen Priestern“, was aber auch heißen kann: „den Göttern und ihren Priestern“. — Im Slaven und im Griechen, die hier überhaupt stark gekürzt sind, fehlt dieser Passus.

des Himmels[1] und seine Diener den Blitzen. Wenn er wolle, spende er Tau und Regen, und wenn er anders wolle, entsende er Blitz und Donner, Nordwind und Hagel, daß Sonne, Mond und Sterne nicht scheinen, daß der Bel und seine Priester sich nicht auf der Straße zeigen könnten, und der Nisan und seine Blüten zerschmettert würden.[2] Der Sinn ist klar: meinem Herrn gegenüber bist du in all deiner Macht und Herrlichkeit völlig ohnmächtig. Sobald er will, vernichtet er dich.

Man hat in dieser Verhöhnung des Königs von Ägypten einen besonders starken Beweis für die Behauptung finden wollen, daß der Verfasser des Romans ein Heide sei. Es

[1] In der von R. Harris abgedruckten syrischen Handschrift ist das Wort ausgekratzt, R. Harris druckt ܠ........ܠ. Alle mir zugänglichen arabischen Texte (auch Codd. Hann, Goth sowie der Syrer Sachau 336) haben „dem Gott des Himmels". Im Slaven und im Griechen (s. o. S. 90) fehlt auch dieser Passus. Dagegen hat der Armenier „dem Belshim." Ebenso ruft Achikar am Anfang der Erzählung im Armenier die Götter Belshim, Shimil und Shamin um Gewährung von Nachkommenschaft an. Belshim geht auf syrisches ܒܥܠܫܡܝܢ (2 Makk. 6, 2 = Ζεύς) zurück. Chavis-Casotte (Cabinet des Fées XXIX S. 268 f. 324) haben nicht für „dem Gott des Himmels", (wie Bousset S. 183 Anm. 2 unrichtig angibt), sondern vorher für „dem Bel" dem Bilelsanam, und ebenso am Anfang der Erzählung statt der drei Gottesnamen des Armeniers. Dahinter steckt lediglich بيل الصنم = Bel, der Götze, was auch die arabischen Drucke und Handschriften für „dem Bel" haben.

[2] Die den Nisan betreffenden Worte sind nur im Araber erhalten, aber selbstverständlich echt. Bei Mrs Lewis steht p. ٢١ l. 7 ويامر العواصف فتهب وتنزل المطر ويخبط نيسان وينثر زهوره = und er befiehlt den Sturmwinden, und sie wehen und sie werfen den Regen hernieder und er zerschlägt den Nisan und wirft zu Boden (نثر = ܬܠܐ) seine Blüten. Es folgt noch ein sinnloses وبيوته, wofür Salhani وبيبونه hat. Beides ist vielleicht entstanden aus der Lesart des Cod. Hann ويغير الوانه = und er entstellt seine Farben. Wahrscheinlich ist aber das alles zu verwerfen; der Cod. Sachau hat nichts. Dagegen hat Cod. Hann für العواصف gewiß richtig الشمال „den Nordwind", „ Sachau ܓܪܒܝܐ. Außerdem setzt Cod. Sachau vor dem Recht „den Hagel und".

soll sich das daraus ergeben, daß der König von Ägypten mit dem Bel und Sennaherib mit dem Gott des Himmels oder dem Belshim verglichen werde. Allerdings zollt Achikar dem Ägypter anscheinend die denkbar höchste Anerkennung, indem er ihn nicht mit einem ägyptischen Gotte, sondern mit dem im ganzen semitischen Vorderasien, speziell in Babylon, aufs höchste verehrten Bel vergleicht. Aber hinter dieser Anerkennung steckt der grimmigste Spott, der sich nicht nur gegen den Ägypterkönig in seiner stolzen Pracht, sondern zugleich gegen das Heidentum kehrt. Denn wenn Achikar sofort weiter sagt, daß, sobald es dem Sennaherib beliebe, der Bel und seine Priester nicht einmal auf die Straße gehen könnten, so verhöhnt er damit nicht nur den Ägypter, sondern zugleich den Bel,[1] dem der Ägypter gleichen will. Das ist im Munde eines heidnischen Semiten platterdings undenkbar. Hier ist ein Jude am Wort.

Gegenübergestellt wird dem Bel „der Gott des Himmels". Allerdings hat der Armenier für das letztere Belshim, das, wie oben (S. 112 Anm. 1) gesagt ist, auf ein syrisches ܒܥܠܫܡܝܢ zurückgeht. Es entsteht somit die Frage, welche von beiden Lesarten die ursprüngliche ist und welche auf Korrektur beruht. Dabei kann es sich nur um eine christliche Korrektur handeln, weil Araber und Armenier, die hier allein in Betracht kommen, ohne Zweifel von dem christlichen Syrer abhängen. An sich wäre es nun denkbar, daß im Syrischen ܒܥܠܫܡܝܢ von christlicher Hand in „den Gott des Himmels" geändert wäre, in Rücksicht auf die Funktion, die dem Gott beigelegt wird. Aber viel wahrscheinlicher ist, daß man den „Gott des Himmels" durch ܒܥܠܫܡܝܢ ersetzt hat, weil man die Vergleichung des Senna-

[1] In welcher Weise der Spott speziell auf den Bel zutraf, ist schwer zu sagen. Vielleicht sind aber Prozessionen gemeint, bei denen ein Bild des Bel herumgetragen wurde.

herib mit dem Gott des Himmels unerträglich fand. Dazu kommt, daß „der Gott des Himmels“ spezifisch jüdisch, nicht aber christlich ist und deshalb auch nicht auf christlicher Korrektur beruhen kann. Obendrein wird die Lesart des Armeniers dadurch verdächtigt, daß er umgekehrt statt des Bel „die Götter“ oder „Gott“ hat. Schließlich wäre die Antithese von Bel und Bel des Himmels unverständlich. Die Lesart „Gott des Himmels“ ist also die ursprüngliche, und der Gott des Himmels, dem gegenüber Bel ohnmächtig ist, ist kein anderer als der Judengott.

Sehr merkwürdig ist nun freilich, daß Sennaherib, der im Buche Tobit (1, 18—20) die Juden in Assyrien verfolgt und auch dafür ein schlimmes Ende nimmt, der ferner im Sirach (48, 18) als der genannt wird, der seine Hand gegen Zion ausstreckte und Gott in seinem Übermut schmähte, — hier mit dem Himmelsgott verglichen wird. Der Grund kann nur der sein, daß hinter dem Sennaherib, von dem die dem Verfasser überkommene Achikar-Nadan-Geschichte redete, hier im Roman ein ganz anderer König steht, der die Sache der Juden führt oder führen soll. In der Tat ist der Sennaherib des Romans kein eigentlicher Asiate; mit dem Bel, mit dem vielmehr sein Gegner verglichen wird, hat er kaum zu tun. Er ist im Grunde auch nicht der armselige Schattenkönig, dessen Hauptaktion das Rätselspiel mit dem gleich gearteten Ägypter ist und der hierbei die dreijährigen Einkünfte seines Reiches verliert oder die Ägyptens gewinnt. Er ist ein mächtiger Kriegsheld, der, sobald er will, Ägypten zerschmettert. Das Pathos, mit dem Achikar dem Ägypter das ankündigt, ist echt, aus ganzer Seele läßt der Verfasser ihn so reden. Also ist Ägypten hier der Feind der Juden, Assur ihre Hoffnung. Dann ist aber wie an manchen Stellen des A. T., die aus griechischer Zeit stammen, Assur das seleucidische Reich

wie Ägypten das ptolemäische. Denn es gibt nur einen Zeitpunkt in der jüdischen Geschichte, in dem die Juden von Ägypten bedrückt waren und dabei auf Hilfe aus dem Norden hoffen konnten und gehofft haben, das ist die Zeit Antiochus' III.[1] Damals haben sie mit voller Leidenschaft für die Seleuciden gegen die Ptolemäer Partei ergriffen und in den Seleuciden ihre Retter begrüßt. Nach dem Buche Daniel (11, 14) haben sie die Siege Antiochus' III.[2] mit einer Begeisterung aufgenommen, die sogar zu einer messi-

---

[1] Man muß in der Vergleichung des ägyptischen Königs mit dem Bel deshalb speziell eine Verhöhnung der göttlichen Verehrung sehen, die die Ptolemäer nach dem Vorbilde der Pharaonen für sich in Anspruch nahmen. Vgl. Niese, Gesch. der griech. und maked. Staaten II 112ff.

[2] Nadan verdächtigt den Achikar bei Sennaherib durch gefälschte Briefe Achikars an den König von Persien und Elam und den von Ägypten, die er dem Sennaherib in die Hände spielt. Hinter dem Könige von Persien und Elam steckt wohl der Partherkönig oder überhaupt die Feinde im Osten, mit denen Antiochus nach der Schlacht bei Raphia zu tun hatte. Der persische König heißt im Araber bei Habicht (= Galland-Gauttier-Agoub) und bei Chavis-Cazotte „Akis, König von Persien". Dagegen bei Salhani, Mrs. Lewis und im Cod. Haun: Haun <) (اخيش (الملك) ابن شاه حليم (Salh. Lew. حكيم) ملك الفرس (Lew. >) (Haun >) (و)العجم). Burton hat nach Henning „Achjasch Abnâ Schah, Arzt des Königs von Persien und Barbarenland". Auch er las also wohl حكيم. Der Syrer hat ܐܟܫ ܢܒܫܡܟܝܡ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܘܕܥܝܠܡ, Cod. Sachau 336 nur ܐܟܫ (so) ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܘܕܥܝܠܡ. Der Slave: „der König von Persien Halon." Die Lesart حكيم ist schlecht, denn es entsprechen einander ܢܒܫܡܟܝܡ und شاه حليم. Der von Lidzbarski herausgegebene arabische Text hat اخاش الملك ابن سامحليم ملك الفرس. Lidzbarski (Geschichten und Lieder S. 12 Anm. 3) sucht hinter Achaš ein Achašweroš. Aber diese Gleichung ist schon wegen des Kaph im Syrer zu verwerfen. Allerdings hatte Antiochus III. in Armenien mit einem Xerxes zu tun, aber in Persien mit Arsaken Tiridates und Arsakes III., und übrigens mit Achäus. — Von Interesse ist noch, daß auf die Nachricht von der Herausforderung des Sennaherib durch Pharao ein großer Teil der Bevölkerung von Assyrien nach Ägypten flüchtet, aus Furcht vor der drohenden Steuererhöhung. Vgl. den Araber p. ١٧ l. 7 seq. Das setzt voraus, daß die beiden Reiche an einander grenzen.

anischen Schilderhebung führte. In dieser Zeit konnte ein jüdischer Autor den Vergleich Antiochus' III. mit dem Gott des Himmels wagen (vgl. Zach. 12, 8), und in eben diese Zeit führt die bei aller Verschiedenheit so stark hervortretende Verwandtschaft des Buches mit Tobit und Sirach.

VII.

R. Harris und J. Halévy haben mit Recht den uns vorliegenden Achikar für ein jüdisches Buch erklärt, das um 200 v. Chr. geschrieben ist. Von hier aus stände daher der Ursprünglichkeit der Achiacharosstellen des Buches Tobit nichts im Wege. Auf der anderen Seite ist die Interpolation, wie oben (S. 63) bemerkt wurde, jedenfalls alt. Sie braucht nicht viel jünger zu sein als der Tobit selbst und sie begreift sich ebenso leicht, wenn sie aus einem ungefähr gleichzeitigen, wie wenn sie aus einem jüngeren oder älteren Buche stammt.

Es fragt sich nun aber, wie die oben (S. 15) aufgeführten Differenzen zwischen den Achiacharosstellen des Buches Tobit und dem Achikar zu erklären sind, d. h. ob dem Interpolator das Buch in wesentlich anderer Gestalt vorlag. Unumgänglich ist diese Annahme nicht.

Zunächst ist die Gleichsetzung von Ναδαμ (S. o. S. 12f.) mit Nadan graphisch und lautlich unbedenklich.

Zweifelhaft muß bleiben, ob der Interpolator, indem er den Achiacharos als Verwandten des Tobit und damit als geborenen Juden hinstellt (s. o. S. 63), lediglich frei erfindet, oder ob Achiacharos schon in dem ihm vorliegenden Achiacharos-Text, wie in unserm Syrer und Slaven, wenigstens als geborener Jude erschien. Die Verwandtschaft Tobits mit ihm kann der Interpolator leicht erfunden haben. Es lag sehr nahe, die beiden ninivitischen Juden, die im Dienste Asarhaddons standen, zu Verwandten zu machen.

Denkbar ist aber auch, daß er selbständig, und ebenso ein Anderer unabhängig von ihm, die heidnische Abkunft des Achiacharos beseitigt hat.

Einzuschränken ist sodann, was S. 15 über Tob. 14, 10 ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος bemerkt wurde. Man kann sich für diese Ausdrucksweise nämlich auch auf unsern Achikar-Roman berufen. Vgl. z. B. den Araber der Mrs. Lewis p. ٢٨ l. 6 v. u.: Du wurdest mir wie der, der (mich) begrub im Schoß der Erde. Ähnliches geht dort vorher. Vgl. auch den Syrer p. [illegible] l. 21 seqq. und S. 83, den Armenier S. 51 No. 3 und den Slaven S. 22 Z. 23ff.

Ferner ist oben S. 15 bemerkt, daß das Tob. 14, 10 von Nadan Gesagte καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος nicht ohne weiteres nach dem εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος der längeren Textrezension verstanden werden dürfe. Ungenau[1] ist aber dort gesagt, daß der Wortlaut des kürzeren Textes nicht zu der Art stimme, in der Nadan im Achikarroman gefesselt werde. Der Armenier und der Slave sagen über den Ort, an dem Nadan starb, nichts. Nach dem Syrer war es die Vorhalle des Hauses Achikars. Aber bei den Arabern der Mrs. Lewis und Burtons wirft Achikar den Nadan, nachdem er ihn gezüchtigt hat, „an einen finsteren Ort (Burton nach Henning: in ein schwarzes Loch) neben dem Abtritt,“ wobei dann freilich die burleske Vorstellung entsteht, daß Achikar bei jeweiligem Betreten des Abtritts[2] dem Nadan die zweite Spruchreihe zu Gemüte führte.

[1] Die Schuld trifft mich, nicht Herrn Dr. Joh. Müller.

[2] كلما يدخل ويخرج. Der Cod. Haun und der von Lizdbarski herausgegebene arabische Text gleichen zwischen dem Araber und dem Syrer aus. Sie lassen den Nadan freilich geradezu in den Abtritt geworfen werden, fügen aber hinzu والكنيف عند باب الدار. Eine Spur des Ursprünglichen hat sich vielleicht noch beim Slaven erhalten, wo der erste Spruch der zweiten Reihe lautet: „Ich hatte dich auf den Thron der Ehre gesetzt und du warfst mich in den Kot.“ Bei Chavis-Cazotte (S. 357) ist von einem unterirdischen Gefängnis die Rede.

Ähnlich steht es mit Tob. 2, 10, wo der Interpolator von einem Abgang des Achiacharos nach der Elymais redet. Hiervon sagt der uns vorliegende Roman nichts, er nennt nur gelegentlich den König von Persien und Elam als einen Feind des Sennaherib neben dem Pharao, mit welchen beiden Achikar nach der falschen Beschuldigung Nadans konspiriert haben sollte. (S. o. S. 115). Der Aufbau des Ganzen läßt scheinbar auch keinen Raum für die Annahme, daß eine Digression Achikars nach der Elymais in unseren Texten ausgefallen sei. Aber daß der Interpolator lediglich in grobem Fehlgriff Ägypten und die Elymais verwechselt hätte, ist auch nicht leicht anzunehmen. Nun wird Achikar in allen bekannten Texten schließlich deshalb zum Tode verurteilt, weil Nadan ihn durch einen gefälschten Brief des Königs bewogen hat, assyrische Truppen nach dem Tale Naschrîn zu führen, die er, wie Nadan dem Sennaherib vorspiegelt, im Dienste des Pharao gegen seinen Herrn kämpfen lassen will. In der Äsop-Ennos-Geschichte ist dagegen ganz allgemein von den Feinden des Lykeros die Rede. Aber eine andere Version scheint der bei Chavis-Cazotte zugrunde liegende arabische Text zu bieten, wo hier an Stelle des Pharao der Perserkönig steht (s. Cabinet des Fées XXXIX S. 284—295). Der Interpolator des Tobit hatte vielleicht eine ähnliche Version vor Augen.[1] Dann konnte der Abgang des Achiacharos nach der Elymais bei ihm die Zeit seiner Verurteilung zum Tode bedeuten.

---

[1] Es ist sehr wohl denkbar, daß ein arabischer Text auch hier das Ursprüngliche erhalten hätte. Der gefälschte Brief des Achikar an den König von Persien und Elam hat nämlich in der gewöhnlichen Gestalt der Erzählung gar keine Folgen. Dazu kommt, daß im Araber der Mrs. Lewis, Agoubs und Burtons sowohl der Perserkönig wie der Pharao in das Tal Nasrîn bestellt werden. Im Arm. fälscht Nadan nur einen Brief Achikars, im Äsop Ennos nur einen des Äsop.

Die Differenzen zwischen den Achiacharos-Stellen des Buches Tobit und dem uns vorliegenden Achikar-Roman sind somit keineswegs der Art, daß sie die wesentliche Identität des dort vorausgesetzten Buches mit dem unsrigen ausschlössen. Für die Identität sprechen dagegen laut die oben S. 64f. aufgeführten Berührungen, überhaupt aber der gesamte Inhalt des Romans, durch den er sich als ein vorchristlich-jüdisches Buch erweist.

VIII.

Daß dem Roman ein nichtjüdischer Erzählungsstoff zugrunde liegt, ist selbstverständlich. Das Thema vom Streit zweier Vezire, das auch im Buche Esther vorliegt, ist im Orient vielfach behandelt und gewiß nicht jüdischen Ursprungs. Zweifellos unjüdisch ist der gutartige Sennaherib (s. o. S. 114). Sodann ist der Name Nadan wohl assyrischer Herkunft, zumal assyrisch Nadin ganz wie das entsprechende hebräische נתן als abgekürzter Eigenname nachgewiesen ist. Assyrisch wird ferner Achikar sein, da mit achu gebildete assyrische Eigennamen nicht selten sich finden. Wie es mit den übrigen Eigennamen steht, kann nur nähere Untersuchung lehren. Den Namen des Scharfrichters Nebusamak hat M. Lidzbarski mit phönizischem מרסמך verglichen.[1]

Weitverbreitet sind mehrere der Rätsel, die der Pharao dem Achikar aufgibt; keinenfalls sind sie alle jüdische Erfindungen.[2] Aber das Verkleidungsrätsel und das von der Katze und dem Hahn sind wenigstens jüdisch umgestaltet (s. o. S. 111, 112ff.).

---

[1] Zum Teil werden die Namen Erfindung des jüdischen Autors sein, wie das bei Nebuzaradan, dem Bruder Nadans, kaum zweifelhaft ist.

[2] Man findet vielerlei Material bei E. Cosquin und B. Meißner in den oben S. 62 Anm. genannten Abhandlungen.

Indischen Ursprungs ist vielleicht das Rätsel vom Jahr.[1] Hier ist in der arabischen Rezension, d. h. bei Gauttier-Habicht (vgl. Habicht S. 140), in dem arabischen und dem daraus übersetzten neuaramäischen Text Lidzbarskis (p. ו. und יו), im Cod. Haun und in dem aus dem Arabischen übersetzten Syrer Cod. Sachau 336, — auch die Zahl der Stunden und der Tage des Jahres angegeben. Alle diese Texte haben 8763 (Gauttier-Habicht offenbar nach Korrektur 8760) Stunden und 365 Tage. Auch die Texte Lidzbarskis haben so, aus bloßem Versehen hat er in seiner deutschen Übersetzung (Geschichten und Lieder S. 33) 8736 verstanden. Nun ist allerdings ein Jahr von 8763 Stunden = 365 $^{1}/_{8}$ Tagen sehr sonderbar. Die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß 8763 Änderung für 8736 ist. Nämlich 8736 Stunden sind 364 Tage, was Henoch 72, 32 Jubil. 6, 32 als die Dauer des Jahres angegeben wird. Diese Autoren wußten ohne Zweifel von der Jahresdauer von 365 Tagen, ihre 364 Tage sind Ausfluß jüdischer Orthodoxie, sie stammen wohl aus Gen. 7, 11; 8, 14, wo diese Rechnung augenscheinlich vorausgesetzt ist[2]. Die Umsetzung von 8736 in 8763 ergab sich für einen arabischen Übersetzer aber sehr leicht aus seinem Besserwissen und sodann daraus, daß im Syrischen und Aramäischen stets die Zehner vor den Einern genannt werden, im Arabischen dagegen die Einer vor den Zehnern. So wurde aus ܬܠܬܝܢ ܘܫܬܐ ein ثلاثة وستون. Ich nehme daher 8736 als das Ursprüngliche an und finde somit hier eine jüdische Ausgestaltung des Rätsels.

[1] Vgl. E. Windisch ZDMG 1894 S. 353—357; B. Meißner ebenda S. 182; M. Lidzbarski ebenda S. 674; Th. Reinach REJ 1899 S. 8; J. Zündel, Rhein. Museum V S. 450ff Indessen kann das Rätel seiner Natur nach auch spontan an verschiedenen Orten entstanden sein.

[2] Nach J. Wackernagels einleuchtender Vermutung reduzierte man 365 Tage auf 364, um das Jahr genau auf 52 Wochen zu bringen.

Dunkel bleibt selbstverständlich auch der Ursprung der Tierfabeln Achikars. Aber als jüdisch darf man, wenigstens in der vorliegenden Gestalt, die Fabel von der Falle und dem Vogel in Anspruch nehmen (s. o. S. 80—82), und ebenso die vom Rebhuhn in der Falle (s. o. S. 79). Als semitisch wird man die Tierfabeln Achikars vorläufig überhaupt ansehn dürfen. Denn daß die Fabeldichtung auf semitischem und speziell auch auf hebräischem Boden heimisch war, lehrt zur Genüge die Fabel Jdc. 9, 8—15, die vielleicht bedeutender ist als viele Äsopische zusammengenommen.

Im größten Umfang sind, wie oben gezeigt ist, die Weisheitssprüche Achikars als jüdisch anzusehen. Sie haben dabei auch einen individuellen Typus, der von dem des Sirach verschieden ist. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich einzelne heidnische Sprüche darunter finden, wie in den von P. Land (Anecdota Syriaca I 64ff. 156ff. vgl. II 17f. 25f.) herausgegebenen syrischen Menander-Sprüchen.[1] Aber der Beweis dafür ist bisher nicht erbracht.[2]

Als heidnisch hat R. Harris den Spruch Syr. p. ܡܐ No. 70 und S. 66 bezeichnet: ܒܪܝ ܐܢ ܐܫܟܚܬ ܫܟܚܬܐ ܩܕܡ ܨܠܡܐ. ܡܢܬܗ ܩܪܒ ܠܗ: was er übersetzt: My son, if thou shalt find a find before an idol, offer the idol its share of it. Aber der syrische Text ist sinnlos. Jedenfalls kann ܩܕܡ ܨܠܡܐ nicht mit dem Vorhergehenden verbunden wer-

[1] Diese Sprüche sind für die jüdische Kulturgeschichte lehrreich und wären einer eingehenden Untersuchung von kundiger Seite wohl wert. Semitische Sprachkenntnisse sind aber für solche Aufgaben — wie freilich auch für sämtliche biblische Studien — unentbehrlich.

[2] Was W. Bousset in der auf S. 62 Anm. 1 genannten Abhandlung aufführt, besteht die Probe nicht. Der von ihm dort S. 187 zitierte Spruch Arm. 79 Slv. 76 lautet nicht „Es ist besser, sie stehlen dir deine Götter," sondern „sie stehlen dir deine Güter." Auch die englische Übersetzung hat goods (nicht gods).

den. Denn daß der Fund vor dem Gottesbilde gemacht würde, wäre ein zu spezieller Fall. Zieht man die Worte dagegen zum Folgenden, so ist der Text lückenhaft. Denkbar wäre allerdings, daß ein Teil jedes herrenlosen Fundes der Gottheit geweiht wurde. Deshalb könnte hinter ܪܚܡܐ ein heidnischer Gottesname stecken. Aber zu beweisen ist bei dem Zustande des Textes hier nichts, und ܪܚܡܐ kann auch andern Ursprungs oder gar fehlerhaft sein. Beim Araber steht nämlich, was R. Harris und W. Bousset übersehen haben, p. ٨ l. 8 und S. 95 No. 65 die Parallele: „Mein Sohn, wenn du etwas gestohlen hast (سرقت سرقة), so benachrichtige davon den Sultan und schenke ihm davon einen Teil, und wenn nicht, so mußt du ertragen die Bitterkeit (المرارة)." Hier beruht das Stehlen sicher auf einem Versehen. Übrigens muß ich die Lösung des Rätsels Anderen überlassen.

Daß der Achikarroman wesentlich ein heidnisches Buch sei, haben M. Lidzbarski (ThLitZtg 1899 608) und W. Bousset (a. a. O.) behauptet, und C. Brockelmann (Christl. Literaturen des Orients 1907 S. 4. 5) hat ihnen zugestimmt. Diese Meinung glaube ich im Vorstehenden widerlegt zu haben. An sich ist es schon schwer glaublich, daß die christlichen Syrer bei ihrer ursprünglich so nahen Beziehung zum Judentum statt des bei den Juden offenbar populären jüdischen Achiacharos einen heidnischen überliefert hätten.

Für die heidnische Natur des Buches beruft man sich auf seinen Eingang. Hier ruft beim Araber Achikar zuerst die heidnischen Götter um die Gewährung eines Sohnes an, und als er keine Antwort bekommt, wendet er sich an den wahren Gott, der ihm durch eine Stimme vom Himmel die Adoption des Nadan befiehlt. Beim Syrer und beim Slaven wendet Achikar sich von vornherein an den wahren Gott, beim Armenier nur an die Götzen, die ihm auch Antwort

erteilen. Man meint nun, die armenische Version müsse hierin das Ursprüngliche bieten[1]. Aber die armenische Darstellung einerseits und die syrische und slavische andererseits lassen sich leicht als zwei verschiedene Abwandlungen der arabischen begreifen. Einerseits machte man Achikar zum geborenen Juden, weil man ihn ganz für die wahre Religion in Anspruch nehmen wollte. Andererseits ließ man ihn Heide bleiben, weil man sich etwa an seiner Rachgier stieß. Jede andere Erklärung des Dissensus ist ungleich schwieriger. Daß das ganz und gar von jüdischer Sprache und Denkweise durchtränkte Buch seinen Helden zum Juden machte, ist ohne weiteres anzunehmen, und wird obendrein dadurch erwiesen, daß die Stimme vom Himmel beim Syrer p. ܟܣ l. 4 ܒܪܬ ܩܠܐ (= jüdischem בת קול) heißt. Der Araber hat aber auch darin Recht, daß er den Achikar als ursprünglichen Heiden hinstellt und ihn zunächst den heidnischen Göttern einen Altar bauen läßt. Diesen Altar baut Achikar beim Syrer und beim Slaven dem wahren Gott, was nach jüdischer Anschauung ganz unzulässig ist und nur aus Zusammenziehung der beim Araber vorliegenden Darstellung verstanden werden kann.

Eigenartig ist es freilich, daß der wahre Gott dem Achikar die Adoption seines Neffen befiehlt, durch den er dann ohne eigene Schuld in die größte Not gerät. Man sollte eher erwarten, daß der Heide sich erst in dieser Not

---

[1] Man läßt sich sogar bestechen durch die Namen von Heidengöttern, die der Armenier dabei nennt, die obendrein vermutlich von einem gelehrten Syrer in die Vorlage des armenischen Übersetzers eingetragen waren; vgl. o. S. 112. — Bousset gibt S. 184 eine synoptische Tabelle, die den starken Dissensus der vier Rezensionen in der Anordnung der „Weisheitssprüche" illustriert. Er legt dabei den Armenier zugrunde und glaubt schon von da aus die Priorität der dem Armenier zugrunde liegenden Überlieferung beweisen zu können. Ich habe mir eine solche Tabelle unter Zugrundelegung des Syrers gemacht und finde, daß sich so der Dissensus der übrigen Rezensionen viel leichter erklärt.

an den einigen Helfer wendete. J. Halévy sieht in der Not Achikars eine harte Buße, wie sie in der jüdischen Literatur nicht den Heiden, sondern nur zeitweilig abtrünnigen Juden, bei ihrer Bekehrung auferlegt werde. Er hält deshalb Achikar für einen geborenen Juden und seinen Götzendienst für vorübergehenden Abfall, um ihn so auch ohne weiteres mit dem jüdisch geborenen Achiacharos des Tobit gleichsetzen zu können. Aber das ist ein verzweifelter und falscher Ausweg. Der Verfasser hat wohl von vornherein den endlichen Triumph Achikars im Auge, und man darf ihm den Gedanken zutrauen, daß Gott selbst über den Bekehrten zunächst große Not bringt, um sich dann in der Rettung vollends als der wahre zu beweisen.

Nicht zu leugnen ist, daß im Achikar manches zunächst unjüdisch erscheint. So z. B., daß Nadan, als er Achikars Erbarmen anfleht, sagt (Syr. p. ܠܚ l. 14 und S. 83): ܘܐܗܘܐ ܡܫܡܫ ܪ̈ܟܫܝܟ. ܘܐܪܥܐ ܚܙܝܪ̈ܐ ܕܒܚܩܠܟ = und ich will deine Pferde bedienen, und die Schweine weiden, die auf deinem Grundbesitz sind. Der die Schweine betreffende Satz ist rhythmisch unentbehrlich, weil Nadan hier in Distichen redet. Auch kann der Wortlaut auf Grund der Versionen[1] nicht angefochten werden. Ebensowenig darf man annehmen, der Verfasser habe für den Augenblick vergessen, daß er den Achikar zu einem Juden gemacht habe.

[1] Wie Syr. hat auch Slav. S. 22: „ich will deine Pferde bedienen und deinen Schweinen Hirt sein". Dagegen hat der Arm. S. 54 No. 24: und ich will dein Sklave sein von jetzt an bis auf ewig. Die Araber der Mrs. Lewis (p. ٣٩ l. 2 und S. 117) und Salhanis haben: ich will dienen in deinem Hause, und will regieren deine Pferde und will wegkehren den Mist deiner Reittiere (Salh. ihren Mist) und will hüten deine Schafe. Dagegen Cod. Haun اكون اخدم خيلك وارعى خنازير بيتك = ich werde bedienen deine Pferde und werde hüten die Schweine deines Hauses. Im Cod. Sachau sind Ursprüngliches und Korrektur addiert: ich werde bedienen deine Pferde, oder hüten deine Schafe oder Schweine.

Eher könnte man meinen, daß die Schweine von christlicher Hand nach Luc. 15, 15 16 eingetragen seien. Wahrscheinlicher ist aber, daß zur Zeit des Achikarromans von jüdischen Unternehmern außerhalb und gar innerhalb Palästinas Schweinezucht zu Handelszwecken betrieben wurde. Man vgl. die Kommentare zu Mc. 5, 1—20 und den synoptischen Parallelen.

Bemerkenswert ist auch, daß der Hund als Haustier vorkommt. Vgl. Syr. p. ܡܢ No. 35 und S. 63, Arm. 85 Slv. 92. Ebenso Syr. No. 38 Arb. 35 (Cod. Haun); s. o. S. 69 u. auch o. S. 82. Danach ist auch der Hund des Tobias nicht befremdlich. Vgl. ferner das Essen von Schlangen (oben S. 103) gegen Lev. 11, 41 f. Es scheint, daß das ältere Judentum in allen solchen Dingen nicht ängstlich war.

Eben darin besteht überhaupt die Wichtigkeit des Achikarromans, daß er unsere Kenntnis des vormakkabäischen Judentums in unerwarteter Weise bereichert. Mit seiner Eigenart, bei der das spezifisch Jüdische wenig hervortritt, hängt sodann die merkwürdige Tatsache zusammen, daß dies jüdische Buch in der hellenistischen Welt Eingang und Anklang fand.



Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Beihefte zur ZAW

I. **Frankenberg,** Wilhelm, Lic. theol. [Pfarrer in Louisendorf], **Die Datierung der Psalmen Salomos.** Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 . . . . M. 3.20

II. **Torrey,** Charles C., Dr., Instructor in the Semitic Languages at Yale University, New Haven, **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia.** (3 Bll. u. 65 S.) 1896 . . . . M. 2.40

III. **Gall,** Aug. Frhr. von, Lic. Dr., Oberlehrer in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten.** (VIII u. 156 S.) 1898 . . . . M. 5.—

IV. **Löhr,** Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos.** (4 Bll. u. 67 S.) 1901 M. 2.50

V. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901 M. 6.50

VI. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes,** an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 . . . . M. 7.50

VII. **Baumann,** Eb., Lic. theol., Domprediger in Halle, **Der Aufbau der Amosreden.** (X u. 69 S.) 1903 . . . . M. 2.40

VIII. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.** (XXXII u. 223 S.) 1905 . . . . M. 10.—

IX. **Brederek,** Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos.** (XI u. 195 S.) 1906 . . . . M. 6.50

X. **Löhr,** Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. (2 Bll. u. 36 S.) 1906 M. —.80

XI. **Schliebitz,** Johannes, Dr. phil., **Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob.** I. Teil: Text und Übersetzung. (VII u. 88 S.) 1907 M. 4.—

XII. **Peisker,** Martin, Lic. Dr., Studieninspektor in Naumburg a. Qu., **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften.** (IV u. 95 S.) 1907 M. 2.50

XIII. **Müller,** Johannes, Dr. phil., **Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit.** — **Smend,** Rudolf, D., Professor in Göttingen, **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop.** (VII u. 125 S.) 1908.

XIV. **Lundgreen,** Friedrich, Lic. theol., Oberlehrer am Gymnasium in Rudolstadt, **Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion.** (XXIII u. 191 S.) 1908.

Friedrich Lundgreen

Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XIV)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XIV

Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion

Eine Studie

von

Friedrich Lundgreen

Oberlehrer am Fürstlichen Gymnasium zu Rudolstadt

Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion

Eine Studie

von

Friedrich Lundgreen
Oberlehrer am Fürstlichen Gymnasium zu Rudolstadt

Gießen 1908
Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Herrn Professor D. Dr. ERNST SELLIN

in Wien

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser



Vorwort.

Im Jahre 1905 erschien ein Büchlein mit dem seltsamen Titel: „Das Tier Jehowahs“ (v. Heilborn bei Georg Reimer). Es bespricht in leichter Form die Fauna Palästinas. Dies veranlaßte den Unterzeichneten, sich hauptsächlich unter biblisch-theologischen Gesichtspunkten mit der Flora Palästinas zu beschäftigen. Zu seinem Erstaunen fand er Monographien über dieses Gebiet kaum vor. Das einzige Buch dieser Art von dem Katholiken Valentin Thalhofer: Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, Regensburg 1848 hat er in mehreren Universitätsbibliotheken vergebens gesucht. Da er aber die Ansichten Thalhofers aus J. H. Kurtz, Der alttestamentliche Opferkultus, Mitau 1862, der Hauptsache nach kennen gelernt zu haben meint, glaubte er auf ein weiteres Forschen nach dem genannten Buche verzichten zu können. Schmerzlicher war es ihm, daß er Ohnefalsch-Richter, Kypros, nicht einsehen konnte; denn entweder fehlte es auf Bibliotheken, oder es war gerade anderweit verliehen. Nicht weniger schmerzlich erscheint es ihm, daß er Werke in englischer Sprache — da er des Englischen leider nicht mächtig ist — nicht hat benutzen können. Es handelt sich hauptsächlich um folgende Bücher:

Tristram, The Fauna and Flora of Palestine (Survey) London 1884,

Hart, Fauna and Flora of Sinai etc. (Survey) 1891,

Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai. (Beirût 1896).

Eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Bücher hat der Unterzeichnete hauptsächlich durch den Botaniker

Dr. H. Christ in Basel (ZDPV. XXIII). Ihm verdankt er auch den Hinweis auf zwei deutsch geschriebene Werke über die Flora Palästinas. Der Österreicher Theodor Kotschy veröffentlichte drei Aufsätze in den Verhandlungen der zool. botanischen Gesellschaft in Wien 1861 und 1864. Wichtiger sind für unser Thema „Streifzüge durch die biblische Flora“ von dem Pater Leopold Fonck S. J. in Valkenburg (Holland) (erschienen als 1. Heft im 5. Bd. der Biblischen Studien herausgegeben v. Prof. Dr. O. Bardenhewer in München 1900). Nach dem Vorwort hat sich Fonck schon seit 25 Jahren vor Veröffentlichung seines Buches unter Anleitung von Fachleuten mit dem Studium der Botanik beschäftigt. Die Flora Palästinas erforschte er 1895 und 1896 an Ort und Stelle. Dazu hat Fonck mit großem Fleiße hierher gehörige Literatur studiert, namentlich englische Werke wie Tristram und Post. Ihm verdankt der Unterzeichnete die Kenntnis von Einzelheiten aus oben genannten englischen Büchern. Fonck bietet ferner wichtige Notizen für das Verständnis vieler im AT und NT erwähnten Pflanzen. Aber auch dieses Buch ist vom Gesichtspunkte des Botanikers geschrieben. Das ergibt sich schon aus der Inhaltsangabe (Kap. I. Am Meeresstrand. Kap. II. Auf Berges Höhe. Kap. III. In öder Steppe. Kap. IV. Durch Feld und Flur. Kap. V. Bei den Wassern des Todes). So darf behauptet werden, daß eine Monographie über die Benutzung der Flora in der alttestamentlichen Religion bisher noch nicht geschrieben worden ist. Der Unterzeichnete wagt zu hoffen, daß er trotz der schmerzlich empfundenen Lücken in der Benutzung der Literatur wenigstens einen nicht unbrauchbaren Überblick über den bezeichneten Stoff hier bieten darf. — Für gütige Unterstützung durch Bibliotheken, namentlich seitens der Universitätsbibliothek in Jena, insbesondere für gütige und sehr wertvolle Ratschläge der Herren Professoren D. Dr. Kautzsch in Halle, D. Marti in Bern und D. Dr. Sellin in Wien er-

laubt sich der Unterzeichnete auch an dieser Stelle seinen aufrichtigsten und herzlichsten Dank auszusprechen. Wenn dieses oder jenes andere Buch nicht benutzt worden sein sollte, so möge der Leser berücksichtigen, daß es eine Fachbibliothek am Orte nicht gibt.

Rudolstadt 3. Sept. 1907.

FRIEDRICH LUNDGREEN.

Inhaltsverzeichnis.

III. Die Benutzung der Pflanzenwelt als Kultusmittel. (S. 80—134).

IV. Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen. (S. 135—184).

Berichtigungen.

S. 57 Zeile 15 Stirps statt Strips.
S. 78 Zeile 7 Lorteti statt Lorteli.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Abgesehen von den Kommentaren, die ohne besonderen Einfluß auf die Arbeit gewesen sind.

Baedeker, Palästina u. Syrien. Leipzig 1904 (Verfasser A. Socin † und Lic. Dr. Benzinger).
Bibel, hebr. (Londoner Bibelgesellschaft gedr. Wien 1887. b. Ad. Holzhausen).
Biblia Hebraica ed. Rud. Kittel. Pars I. Leipzig 1905. Pars II. fasc. I. u. fasc. II. Leipzig 1906.
Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. Heidelberg. Bd. I. 1837. Bd. II. 1839.
Baentsch, Das Bundesbuch. Halle 1892.
Baentsch, Commentar zu Exodus-Leviticus-Numeri. Göttingen 1903. (i. H. K. v. Nowack.)
Baentsch, Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Tübingen 1906.
Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II. 1878.
Benzinger, D. B. d. Könige. 1899. Kurzer H. K. v. Marti.
Benzinger, Hebr. Archäologie. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894.
Boetticher, C. Der Baumkultus der Hellenen. Berlin 1856.
Budde, Geschichte der althebräischen Literatur. Leipzig 1906.
Caesar, de bello Gallico ed. Dittenberger 1879.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte ² u. ³. Mohr, Tübingen 1897 bezw. 1905.
Cornill, Einleitung in das AT. ⁴. Freiburg u. Leipzig 1896.
Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. (Deutsch) Leipzig 1903.

Dalman, Ein neugefundenes Jahvebild. Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Berlin 1906.
Delitzsch, Fr., Commentar über die Genesis [3] Leipzig 1860.
Delitzsch, Fr., Commentar zu Jesaia [2] Leipzig 1869.
Delitzsch, Fr., Hohes Lied u. Kohelet. Leipzig 1875.
Duhm, B., Jesaia [2]. Göttingen 1902 (H. K. Nowack).
Duhm, B., Psalmen 1899 i. Kurzen Hand-Commentar v. Marti.
Duhm, B., Jeremia 1901 i. Kurzen Hand-Commentar v. Marti.
Ewald, Die Propheten des Alten Bundes. Stuttgart 1840.
Ewald, Geschichte des Volkes Israel [3]. Bd. II. 1865. Bd. III. 1866 u. Anhang zu Bd. II u. III (Archäologie) 1866.
Fonck, Leopold, S. J., Streifzüge durch die biblische Flora. Freib. i. B. 1900.
Gesenius, Handwörterbuch v. Mühlau Volck u. H. Müller. Leipzig 1886.
Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik [27] Leipzig 1902.
Giesebrecht, F., Jeremia 1893 i. H. K. v. Nowack.
Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit u. Endzeit. Göttingen 1895.
Gunkel, H., Commentar zur Genesis. Göttingen 1901 im H. K. v. Nowack.
Guthe, H., Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen und Leipzig 1903 (768 S.).
Herodot erkl. v. K. Abicht. Leipzig 1872.
Hinneberg, P., Die Kultur der Gegenwart. Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion 1906.
Hitzig, Das Buch Hiob. Leipzig u. Heidelberg 1874.
Holzinger, H., Genesis 1898.
Holzinger, H., Exodus 1900.
Holzinger, H., Numeri 1903.
Holzinger, H., Josua 1901,
im Kurzen H. K. v. Marti, Freiburg i. B.
Homer, Odyssea ed. Tauchn. Lips. ed. stereotyp. Ilias ed. Dindorf. Lips. 1878.

Josephus, Flavius, opera omnia. editio Frobeniana. Fol. 1582.
Jakob, B., Exegetisch-kritische Forschungen zum Pentateuch. Leipzig 1905.
Jeremias, Alfr., Das A. T. im Lichte des alten Orients. Leipzig 1904.
Kautzsch, E., A. T. liche Theologie. Kollegheft v. 1891.
Kautzsch, E., Bibelübersetzung mit textkrit. Anmerkungen. Freiburg-Leipzig 1894.
Kautzsch, E., Die Poesie u. die poetischen Bücher d. A. T. Tübingen u. Leipzig 1902.
Keil, C. F., Bibl. Commentar über die 12 kl. Propheten. Leipz. 1873.
Keil, C. F., Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher (Josua, Richter, Ruth) Lips. 1874.
Keil, C. F., Handbuch der bibl. Archäologie. Frankf. a. M. Erlangen. I. 1858. II. 1859.
Kittel, R., Die Bücher der Könige. Göttingen 1900 im Handkommentar v. Nowack.
Klostermann, Der Pentateuch. Leipzig 1893 u. 1907.
König, E., Neueste Verhandlungen über d. Dekalog. N. K. Z. Leipzig 1906.
König, E., Die Poesie des alten Testaments, Leipzig 1907. (Bd. 11 in Wissenschaft u. Bildung v. P. Herre.)
König, E., Fünf neue arab. Landschaftsnamen im A. T. 1901.
Kurtz, J. H., Der alttestamentl. Opferkultus. Mitau 1862.
Lotz, W., Das A. T. u. die Wissenschaft. Leipzig 1905.
Lotz, W., Die Bundeslade. Erlangen u. Leipzig 1901.
Löw, I., Aramäische Pflanzennamen. Wien-Leipzig 1881.
Lübker, Reallexicon des Klassischen Altertums für Gymnasien.[5] Leipzig 1877.
Marti, K., Jesaia 1900.
Marti, Commentar z. Buche Daniel 1901.
Marti, K., Dodekapropheton 1904.
im Kurzen Handkommentar von K. Marti.

Marti, K., Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients. Tübingen 1906.
Marti, K., Geschichte der israelitischen Religion[5]. Straßburg 1907.
Martin, Naturgeschichte bearb. v. Kolb. Stuttgart 1875.
Meinhold, J., Sabbat und Woche im AT. Göttingen 1905 (Heft 5 der Forschungen zur Religion u. Literatur des AT u. NT v. Bousset u. Gunkel).
Movers, F. C., Die Phönicier. Bd. I. Bonn 1841.
Nowack, Lehrbuch der Hebr. Archäologie 2 Bde. Freib. u. Leipzig 1894.
Nowack, Kleine Propheten. Göttingen 1897 im Handkommentar zum AT v. Nowack.
v. Orelli, Der Prophet Jeremia. München 1905.
v. Orelli, Der Prophet Jesaia. München 1904.
Perthes, Handlexicon für ev. Theologen. 3 Bde. Gotha 1891.
Philo Judaeus, Opera omnia. Basel 1554. Fol.
Plautus, Poenulus ed. Fr. Ritschel i. Verb. m. G. Goetz u. G. Loewe. Lips. 1871.
Plinius, Naturalis Historia ed. L. Janus IV Vol. Lips. 1875—1880.
Realencyclopädie. Aufl. I v. Herzog.
„ Aufl. III v. Hauck.
Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums. Bielefeld u. Leipzig 1884.
Roscher, W. H., Ausführl. Lexicon d. griech. u. röm. Mythologie. Leipzig, i. Lieferungen seit 1884.
Schiller, Jungfrau v. Orleans.
Schultz, H., Alttestamentliche Theologie[5]. Göttingen 1896.
Sellin, Serubbabel. Leipzig 1898.
Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach d. babyl. Exil I u. II. Leipzig 1901.
Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient. Leipzig 1905.
Sellin, Die biblische Urgeschichte. i. d. Zeit- u. Streitfragen v. Kropatscheck 1906.

Regen ist das Land reich an schnell aufblühenden, aber auch schnell vergehenden bunten Blumen. Im Sommer stirbt fast alles Grün ab. Unter den dürren Gräsern ragen nur noch eine Menge eigentümlicher Distelarten hervor. Das ist die eigentliche Flora Palästinas. — Als drittes Gebiet kommt nur noch das Jordantal in Betracht. Hier herrscht tropische Vegetation wegen eines außerordentlich heißen, von Winter freien Klimas. Der Pflanzenwuchs ist dem von Nubien ähnlich. Hier erhebt die Dattelpalme ihre stolzen Wedel, hier finden sich die Papyrusstaude und Akazienarten, die Gummi liefern. — An fruchtbaren Landstrichen ist Palästina nicht arm, aber Wald ist spärlich. Auch im Altertume kann das nicht viel anders gewesen sein, denn es lassen sich z. B. weniger heilige Haine nachweisen als einzelne heilige Bäume.[1] In der Gegenwart finden sich Wälder eigentlich nur im Norden von Westpalästina, am Karmel und in der Gegend von Nazaret. „Selbst der Libanon, dessen Wälder im Altertume berühmt waren und der auch für die Paläste der Juden herrliches Bauholz lieferte, ist holzarm geworden. Dies liegt mit daran, daß die auf dem Libanon gefundenen Mineralerze von alters her mit großer Verschwendung von Holz (Holzkohle) gewonnen werden. Östlich vom Jordan erstreckten sich einst in Gilead und Basan berühmte Wälder, die aber jetzt stark gelichtet sind.“ Baumloses Weideland ist an die Stelle einstiger Wälder getreten. Wälder können demnach in Palästina nie eine große Rolle gespielt haben.[2] Allerdings scheint dem die Tatsache zu widersprechen, daß im AT

---

[1] Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 2. Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern. — Hauck, Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, Bd. 7. Art. „Haine“ und „Höhen“.

[2] Mühlau, im Handwörterbuch des bibl. Altertums von Riehm, Art. „Wald“ .... „daß aber das Westjordanland (Kanaan) in gleicher Weise einst reich an Wald gewesen sei, muß, obgleich es oft behauptet wird, entschieden bezweifelt werden.“ Guthe, Bibelwörterbuch. Art. „Wald“.

„יַעַר“ sehr oft gebraucht wird. Aber war יַעַר wirklich immer Wald nach unsern Begriffen? Wetzstein geht zwar zu weit, wenn er behauptet, daß יַעַר nirgends wirklichen Wald bedeute, sondern nur eine rauhe, steinige Gegend ohne Bäume, aber schon die Möglichkeit einer solchen Behauptung ist bezeichnend. Eigentlich bedeutet יַעַר das Gestrüpp, das Rauhe, das Dickicht, den „Busch“. Besonders deutlich ist dies in Jes. 9, 17. Hier steht יַעַר offenbar synonym zu שָׁמִיר וָשַׁיִת, was sich schon aus dem Parallelismus der Glieder ergibt. Oft genug wird mit יַעַר nur Buschwerk, Waldesdickicht oder Unterholz bezeichnet (Dt. 19, 5. Jos. 17, 18. Jes. 21, 13 u. Ezech 21, 2 u. 3).

Aus alledem ergibt sich, daß die Flora Palästinas zu keiner Zeit eine hervorragend üppige und mannigfaltige gewesen sein kann. Infolgedessen konnte sie auch keine besonders große Rolle im Kultus des AT spielen. Vor allem aber ist der Umstand ausschlaggebend, daß die Hebräer ursprünglich mit Bebauung des Feldes und mit Urbarmachung des Buschwaldes sich so gut wie gar nicht beschäftigt haben. Am liebsten bezogen sie Getreide und etwa nötiges Bauholz aus benachbarten Ländern, in welchen die Kultur des Bodens eifriger betrieben wurde (Genes. 12, 10 Genes. 20, 42. 46. 1. Könige 5, 20). Sie waren vielmehr in ältester Zeit Nomaden. Auf Ziegen- und Schafherden insbesondere war ihr Augenmerk gerichtet. Das Land war für sie nur soweit wichtig, als es Weideland für die Herden bot. Man denke an die Patriarchengeschichte, oder wenn man davon nichts als historisch anerkennen will[1], an die Wandmalereien aus einem Grabe zu Benihassan, welche

[1] Man fängt aber an, trotz Winckler (Gesch. Isr. Bd. II. 1900 S. 20 ff.) den Patriarchengeschichten wieder mehr Wert beizumessen. cf. Sellins Aufsatz über Abraham NKZ 1905 — Chantepie de la Saussaye, 3. Aufl. Bd. 1. S. 394 Anm. 2 „wohl aber ist die geschichtliche Möglichkeit vieler dieser Patriarchenerzählungen dadurch (Fund des Hammurabikodex) aufs unerwartetste bestätigt worden. — Lotz, D. A. T. u. d. Wissenschaft 1905. S. 84—87 u. 240.

eine semitische Familie, in Ägypten Einlaß suchend, darstellen (Stade, Gesch. Israels I. Abbildung zwischen Seite 128 und 129. — A. Jeremias, das AT im Lichte des alten Orients. 1904, S. 192; sogar farbig in Riehms Wörterbuch I zwischen S. 328 und 329). Schafe, Ziegen und Esel führen sie mit sich. An Ackerbau erinnert nichts in ihrem Auftreten. Kann es da wundernehmen, wenn die Fauna (in Abbildungen von Tieren, in Schlachtungen, in Tierverbrennungen und in der Darbringung von Tierblut) eine größere Rolle in der Religion des AT spielt als die Flora und zwar von den ältesten Zeiten bis in die jüngsten Schichten des AT? So ist es auch nicht befremdlich, wenn Monographien über die unblutigen Opfer und über das Vegetabilische im Gottesdienst des AT sich kaum finden lassen. Immerhin hat auch die Flora in der Religion des AT eine solche Bedeutung, daß eine Untersuchung hierüber und eine Zusammenstellung des Stoffes nicht unberechtigt sein dürfte. Dabei nehmen wir „Flora" im weitesten Sinne des Wortes als Inbegriff aller Pflanzenarten mit ihren Früchten und den aus ihnen gewonnenen Erzeugnissen. Es erscheint uns notwendig, jede Pflanze und deren Früchte da zu beschreiben, wo sie uns zum ersten Male entgegentreten. Denn der Verfasser weiß aus eigener Erfahrung, wie unbekannt uns die Pflanzen Palästinas zu sein pflegen und wie unangenehm es ist, wenn man sich erst mühsam aus allerlei Nachschlagewerken, die einem häufig nicht einmal zur Hand sind, eine Vorstellung von den Pflanzen erwerben soll. — Nun wäre es freilich am einfachsten und zu gunsten einer schnelleren Erledigung der einzelnen Abschnitte recht nützlich, wenn zuerst eine Darstellung der in Frage kommenden Pflanzen nach den Grundsätzen der Botanik erfolgte unter Berücksichtigung der Pflege und Verarbeitung der Pflanzen. Aber von einer zusammenhängenden Darstellung dieser Art mußte abgesehen werden, da wir ja gar nicht wissen, wie viele Pflanzen

in der Religion des alten Testamentes benutzt wurden. Es würde also bei aller zu erstrebenden Gründlichkeit das unbehagliche Gefühl zurückbleiben, daß wir viel zu wenig Anhaltspunkte zu einer lückenlosen Vorführung der Flora besitzen. Obendrein würde sich der Verfasser auf ein Gebiet begeben, dem er als Laie nicht gewachsen ist.

I.

Die Benutzung der Pflanzenwelt als Kultusort.

Gegen Ende des Jahres 1903 erschien eine deutsche Ausgabe des in Chicago gedruckten Buches „Primitive Semitic Religion to-day“ von Samuel Ives Curtiss. Auf Wunsch des Verfassers fügte Prof. D. Wolf Wilhelm Graf Baudissin ein Vorwort hinzu, welches die Bedeutung des Werkes würdigt. Curtiss hat sich die Aufgabe gestellt, aus Bräuchen und Anschauungen im heutigen Syrien und Palästina die älteste Religionsform der semitischen Bewohner Kanaans und seiner Nachbarländer zu rekonstruieren. Gewiß eine wichtige Aufgabe! Wenn schon in Deutschland die Brüder Grimm und andere nach ihnen es fertig gebracht haben, unter der Decke christlicher Lebensformen nicht unbedeutende Spuren einstigen Heidentums zu entdecken, so wird es allerdings erst recht möglich sein, unter der sehr dünnen Decke des Christentums und des Islams in Syrien und in Palästina Reste eines uralten Glaubens und uralter Gebräuche zu ermitteln, namentlich wenn man, wie Curtiss, Gegenden bereist, die von Judentum, Christentum und Islam möglichst wenig berührt worden sind, und wenn man eine wohlüberlegte Reihe von eindringenden Fragen stellt über herrschende religiöse Bräuche und Vorstellungen, die den oben genannten Religionen nicht angehören. Bedenken gegen die unbedingte Gültigkeit eines solchen Verfahrens können freilich nicht ausbleiben. So

hat auch Baudissin in seiner empfehlenden Vorrede seine Bedenken nicht verschwiegen. Aber unbedingt anerkennend spricht er sich über die Entdeckung religiöser Bräuche aus, die wirklich vom Christentum und Islam, bisweilen sogar von alttestamentlichen Vorstellungen unberührt geblieben seien. Dahin rechnet er die Verehrung heiliger Steine, Höhen, Bäume, Quellen und Flüsse, auch dann, wenn diese Heiligtümer mit christlichen oder islamischen Namen verquickt erscheinen. Uns können hier nur die Anschauungen über heilige Bäume wichtig sein. Über diese spricht Curtiss in der Einleitung S. XXIII, sodann auf S. 32. 96—99. 154. 158 und 161. Nach diesen Stellen gibt es heilige Bäume fast in jedem Dorfe oder Weiler von Nordsyrien an bis zur Sinaihalbinsel — ganz abgesehen von Kleinasien, Ägypten, Abessinien und anderen Ländern. Einige dieser heiligen Bäume stehen bei Heiligtümern und sollen das Eigentum von Heiligen sein, die in den Bäumen sich offenbaren. Außerdem gibt es nach dem Verfasser viele Bäume, die, angeblich von Geistern bewohnt, mit Gelübden und mit Opfern bedacht werden. Man behängt sie nicht selten mit Tuchfetzen, sogar mit Fleischstücken, gleichsam als Nahrung für die dort wohnenden Geister. Sogar Kultobjekte sind Bäume, in denen ein welî (Heiliger) wohnt. In einem Türkendorfe Nordsyriens befindet sich eine uralte heilige Eiche. Man verbrennt ihr Weihrauch und bringt ihr Opfer dar. Da kein Heiligengrab dort ist, verehrt man offenbar den Baum selbst. Damit hängt wohl auch die Überzeugung zusammen, daß Kranke, die sich unter heilige Bäume legen, Heilung finden sollen, während ein Gesunder, der dasselbe tut, Fluch empfängt. Sogar eine Abbildung findet sich in dem Buche von einem Heilung suchenden Araber unter einer mit Tuchfetzen behängten Tamariske. Ergänzend kann hier nach Robertson Smith[1] hinzugefügt werden, daß im heutigen

[1] Rel. d. Sem. (Stübe) 1899. S. 147. Anm. 276. —

Palästina der Johannesbrotbaum als besonders dämonisch gilt. Außer ihm sind der Feigenbaum und die Sykomore von Teufeln bewohnt, während die Tamariske und der Lotusbaum (sidr) von guten Geistern oder auch von einem welî bewohnt sind. — Curtiss selbst sagt, daß solches Material auf die Geschichte der israelitischen Religion wenigstens „etwas Licht" werfe[1]. An einer anderen Stelle[2] äußert er sich dahin, daß die heutigen heiligen Haine und heiligen Bäume im wesentlichen denselben Charakter tragen wie die im AT erwähnten, und daß sie sich seit alters an denselben Plätzen befänden, wofern nur dort noch Bäume gedeihen könnten. Sogar bestimmte Stellen im AT führt er an zur Erhärtung seiner Ansicht[3]. Dies veranlaßt uns, eine von Curtiss unabhängige, aber sein Buch gelegentlich heranziehende Untersuchung über heilige Bäume im AT anzustellen.

I.

Die Anschauungen verschiedener Zeiten über die Berechtigung eines Kultus unter heiligen Bäumen.

Da der seit 1753[4] entbrannte heiße Streit um die Pentateuchanalyse zwar in der Hauptsache als entschieden angesehen werden darf, aber im einzelnen noch immer nicht zu einem allgemein anerkannten Abschluß gekommen ist[5], dürfte es sich empfehlen, zunächst bei den Propheten zu suchen, welche Rolle im Kultus Bäume gespielt haben. Erst nachdem so womöglich ein fester Punkt in geschichtlicher Zeit gefunden worden ist, kann man weitere Kreise

1 S. 154. 2 S. 158. 3 S. 98.

4 J. Astruc, Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese.

5 Lotz, D. AT u. d. Wissenschaft. Leipz. 1905. S. 77. „Ob über alle diese Punkte einmal sicher wird entschieden werden können, ist zweifelhaft." cf. auch S. 82 und 106. — H. L. Strack, Einl. i. d. AT[6] München 1906. S. 31.

zu ziehen versuchen. Um 740 v. Chr.[1] unter Jerobeam II. von Israel ist es nach Hosea Kap. 4, 13 im Nordreich allgemein bekannte Sitte, unter verschiedenen Bäumen auf heiligen Hügeln Gottesdienst mit Schlachtopfern zu halten. Die Bäume bilden demnach für die opfernden Israeliten einen Kultusort. Wen das Volk unter den Bäumen verehrte, erörtern wir hier noch nicht. Im Südreiche um 735 bezw. 701 v. Chr. (nach Duhm vor 722) ist es nicht anders. Denn nach Jesaia K. 1, 29 sind auch hier Bäume Kultusorte, zu denen die Judäer gern und häufig kamen. Nicht bloß einzelne Bäume bilden einen Ort zu gottesdienstlicher Versammlung, sondern auch Gruppen von Bäumen[2]; denn unter גַּנָּה in Jes. 1,29 ist schon nach dem Parallelismus der Glieder ein Baumgarten zu verstehen, ein Hain, vielleicht eine von Bäumen umschattete Quelle (Marti). Soll גַּן etwas anderes bedeuten, so wird dies durch einen Zusatz ausgedrückt wie in Dt. 11, 10 גַּן הַיָּרָק. Eine Baumgruppe meint auch 2. Sam. 5, 24.

Jes. 56,9—57, 13a wird jetzt fast allgemein dem sogenannten Deuterojesaia abgesprochen. Es fragt sich nur, ob man etwa mit Dillmann und Ewald, mit Cornill (Einleitung in das AT[3 u. 4] 1896) und Kautzsch (Bibelübersetzung von 1894) an eine Zeit vor dem babylonischen Exil zu denken hat, oder ob man mit Duhm (Jesaia[2] 1902 S. 384 f), Marti (Jesaia 1900 XXII und S. 365—390) u. a. diese Stelle einem „Tritojesaia" oder einem Zeitgenossen desselben (Stade, Bibl. Theologie des AT 1905 S. 338) zuschreiben soll. An sich scheinen die geschilderten Zustände im Exil und vollends nach dem Exil im jüdischen Volke ganz undenkbar zu sein. Sie passen am leichtesten in die

---

sb. den Artikel „Hosea" in Guthes Bibelwörterbuch S. 277.
gen Stade.' Bibl. Theol. d. AT 1905. S. 112. cf. Marti
900. S. 21). Freilich meint Marti, daß V. 27—31 aus der
Hälfte des 5. Jahrhunderts stamme, und Sünder im Auge habe,
Jahwe abgefallen sind. S. 23. Für unsere Auffassung spricht
13.

Zeit um 680; denn die K. 57,5 erwähnten Kinderopfer und die religiösen Freudenfeste unter grünen Bäumen erinnern deutlich an Zustände unter Micha, dem Zeitgenossen Manasses (Mich. 6,7.[1]). So ungefähr äußerte sich Budde noch 1891 in seinem alttestamentlichen Seminar. Inzwischen ist er von dieser Ansicht wieder losgekommen. Er warnt jetzt wie Duhm und Marti davor, diesen Abschnitt in die Zeit vor dem Exile zu setzen[2] und sagt, daß die Abhängigkeit von Ezechiel mit Händen zu greifen sei. Es handle sich um die in Juda zurückgebliebenen Volksreste, die in Gefahr standen, unter dem Einflusse Fremder religiös zu verwildern. Auch Stade[3] nimmt ähnlich wie Marti an, daß genannte Stelle nahe an die Wirksamkeit Esras und Nehemias zu rücken sei. Demnach würde es sich um einen Kultus Fremder handeln, mit dem viele liebäugelten, weil die „Priester und Propheten" des zurückgebliebenen Restes als stumme Hunde ihre Pflicht vernachlässigten, den verwilderten Kultus zu entfernen und Ordnung in der Gemeinde zu halten.

Jeremia K. 2 stammt zwar aus der Zeit Josias (640—609), aber die in 2,14 Israel vorgehaltenen Sünden beziehen sich sicher auf Verhältnisse vor 722. Auch hier ist offenbar die Rede von einem zwar unzüchtigen, aber religiösen Dienst unter jedem grünen Baum. Über dieselben Zeitverhältnisse in Israel spricht Jahwe zu Jeremia in den Tagen des Königs Josia (Jer. 3,6).

In K. 3,13 wird abermals Israel der Vorwurf eines religiösen Dienstes gemacht, der unter jeglichem grünen Baume geschehen sei. — Wahrscheinlich aus der Zeit Jojakims wird Jerem. 17,2 gesagt, daß auch Juda sich noch

[1] Marti, Dodekapropheton, meint freilich (S. 292), daß V. 6—8 nachexilisch sei. Für unsere Auffassung spricht Nowack, Kl. Propheten S. 216. „Man hat diese Verse mit Recht der Zeit des Manasse zugeschrieben."

[2] Gesch. d. althebr. Literatur 1906. S. 178.

[3] Bibl. Theol. d. AT. S. 337—339. Marti, Jesaia 1900. loc. cit.

sehr wohl an Altäre erinnern könne, die bei frisch belaubten Bäumen auf hohen Hügeln aufgestellt gewesen seien.

Ezechiel spricht ein Strafurteil aus über die Israeliten, weil sie Götzendienst getrieben haben. Die Erschlagenen sollen rings um ihre Altäre liegen auf jedem hohen Hügel, auf allen Bergesgipfeln, unter jedem grünen Baum und unter jeder dichtbelaubten Terebinthe, woselbst sie religiöse Handlungen vollzogen (6, 13). Als Grund für den Untergang Israels wird Ezech. 20, 28 in einer Strafrede gegen den Götzendienst der Verbannten gesagt, daß sie Opfer geschlachtet hätten, sobald sie eines hohen Hügels und eines dichtbelaubten Baumes ansichtig wurden.

Selbst in der nachexilischen Zeit weiß man noch etwas von der Sitte, Baumgruppen als Orte religiöser Verehrung auszuwählen in Jes. 65, 3 und 66, 17. Freilich ist zu bedenken, daß die letztgenannte Stelle von vielen als verderbt angesehen wird. Man vermutet in אַחַד die irrtümliche Wiederholung von אַחַר und nimmt eine Textverderbnis an, weil LXX anstatt der drei hebräischen Worte אַחַר אַחַד בַּתָּוֶךְ ἐν τοῖς προθύροις bieten (cf. Kautzsch, Textkritische Anmerkungen z. h. Schrift S. 41). Die einen wollen אַחַת lesen „hinter einer (Priesterin bez. Göttin)“ andere אַחַד אַחַר בַּתְּנוּךְ „einer den anderen am Ohrzipfel“. Aber wir stimmen Marti bei, daß man am Texte nicht zu ändern brauche. Es gibt einen guten Sinn, wenn wir an einen Hierophanten oder Mystagogen denken, welcher die Zeremonien der Reinigung inmitten einer religiösen Genossenschaft, die sich in einem heiligen Haine befindet, leitet (Marti, Komm. S. 411). Es ist dabei an den im Lande zurückgebliebenen Rest der Bevölkerung zu denken, dessen Kult in den Augen der Zurückgekehrten als Götzendienst erschien. Es war in Wirklichkeit eine entartete und verunreinigte Volksreligion, die auf vorprophetischen, jedenfalls vordeuteronomischen Anschauungen beruhte.[1]

[1] cf. Duhm (Komm. S. 431 und 442) und Marti (Komm. S. 401 und 411).

Wie hat man nun diese religiösen Handlungen unter Bäumen als Kultusstätten anzusehen? Was die Propheten darüber denken und lehren, ist völlig klar. Sie sehen in allen diesen Handlungen, auch wenn sie Jahweverehrung äußern, Abfall von Gott, und bezeichnen dies geradezu als Götzendienst. Schon Hosea spricht im Hinblick auf den Kultus unter Bäumen K. 4,10: Sie haben davon abgelassen, auf Jahve zu achten. Ein ehebrecherischer Geist hat das Volk betört, so daß sie den Götzen statt Jahwe dienen. Nach Jesaia ist es ebenso. Die Verehrer unter Bäumen und in heiligen Hainen sollen wie eine Terebinthe werden, deren Laub verwelkt und wie ein Garten, dem das Wasser fehlt (Jes. 1,30).

Bei Jeremia wird womöglich noch härter über die Verehrer unter Bäumen gesprochen. Sie sind nicht bloß buhlerisch, sie zerbrechen das Joch und die Bande, die Jahwe ihnen angelegt hat, sie sprechen sogar: „Ich will nicht dienen!" (Jerem. 2,20). Nicht bloß Irrtum, sondern böser Wille wird ihnen vorgeworfen. Hier liegt schon ein Unterschied zu Hosea und zu Jesaia vor. Während die ersten noch gegen den Kultus unter Bäumen, als zu ihrer Zeit geschehend, allmählich in immer schärferer Erbitterung reden, bezieht sich Jeremia nur noch auf Verhältnisse der Vergangenheit, die höchstens noch hier und da bis in seine Zeit herein reichen. Denn seine Zeitgenossen kennen nur hier und da solche Vorgänge noch (Jerem. 17,2).

Auch Ezechiel redet von der Verehrung unter Bäumen mit Abscheu, aber als von Ereignissen, die hinter ihm liegen. Allerdings will er mit jenen Anspielungen die Verbannten seines Volkes vor Götzendienst warnen. Es wäre also denkbar, daß die Babylonier manche an einstigen Kultus unter Bäumen in Palästina erinnernde heilige Handlungen gehabt hätten, so daß gefangene Juden im Hinblick hierauf in Gefahr standen, jene kaum erloschenen Gebräuche ihrer früheren Heimat zu erneuern. Nach Jesaia 65,3 und

66, 17 könnte dies geschehen sein in der Form von Opfern bezw. Reinigungen in Hainen oder unter Baumgruppen, während der einzelne Baum eine geringere Rolle spielte. Doch sind die Nachrichten hierüber zu spärlich und zu unsicher, um Klarheit zu erlangen.

Auf der ganzen Linie also, in Juda wie in Israel, wird von den Propheten der Kultus unter Bäumen bis ins babylonische Exil hinein als Abfall von Jahwes wirklichen Forderungen bezw. als Götzendienst angesehen, und immer schärfer macht man dagegen Front.

Das Volk dagegen hat jedenfalls über jene Gebräuche anders gedacht als die Propheten. Auf den ersten Blick sieht es freilich aus, als ob dieser Kultus des Volkes nur grober Götzendienst gewesen sei; denn das Urteil der Propheten läßt ja an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Außerdem ist es gewiß, daß Götzendienst zeitweilig ins Volk eingedrungen war. Aber auf die Dauer und überall ist grober Götzendienst selbst im nördlichen Reiche ganz undenkbar. Man sollte doch endlich allgemein anerkennen, daß selbst der Stierdienst im Nordreiche Jahweverehrung hat sein sollen, daß sogar Ahab ein Verehrer Jahwes gewesen sein muß, wenn er seine Söhne Ahasja und Joram nennt und seine Tochter Atalja. Heißt nicht auch der Priester von Betel אֲמַצְיָה, Jahwe ist stark? Schon das vorprophetische Alt-Israel hat zum mindesten der Überzeugung gelebt, daß Jahwe, der allein zu verehrende Herr, mächtiger und weiser, besser und gerechter sei als alle anderen Götter.

Kann man sich angesichts solcher Erkenntnis vorstellen, daß ein Jahrhunderte langer Kampf gegen groben Götzendienst unter heiligen Bäumen bis in die exilische Zeit hinein seitens der Propheten nötig war? Kann man sich denken, daß trotz besserer Erkenntnis das Volk unter den Bäumen immer nur Götzen dienen wollte? Nun wird aber doch tatsächlich vom Volke unter heiligen Bäumen geopfert!

Sogar in der nachexilischen Zeit ist die Erinnerung an derlei Gebräuche so stark und kräftig, daß sie immer wieder als etwas Verabscheuungswürdiges hingestellt werden müssen. Damit sind wir aber längst in einer Zeit, in welcher auch der praktische Monotheismus vor dem absoluten verschwindet. Denn schon bei J und E ist Jahwe Schöpfer Himmels und der Erde, der Gott der Urväter, den auch die Nichtisraeliten als Gott erkennen. Nach Jesaia erfüllt Jahwes Herrlichkeit alle Lande (K. 6). Jahwe benutzt fremde Völker, um Israel und Juda zu strafen. Er bestraft auch Assur (Jes. 7,18. 8,7. 10,5 f.). — Man kann nicht annehmen, daß bei solcher dem Volke unermüdlich und immer eifriger vorgetragenen Gotteserkenntnis unter Bäumen lediglich Götzendienst getrieben worden sein soll. Viel wahrscheinlicher und natürlicher ist es, wenn das Volk unter den grünen Bäumen Jahwe selbst verehrte.

Zu dieser Annahme werden wir gezwungen, wenn wir die Anschauung bei J und E heranziehen. Diese Schriften müssen wegen ihrer durchaus freundlichen Stellung zur Jahweverehrung unter Bäumen ein ganzes Teil früher geschrieben worden sein als Amos, Hosea und Jesaia. Nur meinen wir, daß auch an ihnen geändert wurde bis etwa zu den Jahren 780 bezw. 750. J berichtet (Gen. 12,6) von Abraham, daß er das Land bis zu der Stätte von Sichem durchzog. Unter einem Baume offenbart sich ihm Gott und verheißt, daß den Nachkommen Abrahams dieses Land verliehen werden soll. Darum erbaut Abraham daselbst Jahwe einen Altar. Diese Stelle ist doch deutlich! Es handelt sich nicht um Götzendienst, auch nicht in den Augen von J, sondern um Jahweverehrung.

E berichtet, daß Jakob (Gen. 35,4) ausländische Götzen unter einem bestimmten Baume bei Sichem vergraben habe. Es ist sehr wahrscheinlich, daß hier derselbe heilige Baum gemeint ist, wie bei der Nachricht über Abraham (Gen. 12,6). Hier wird der Götzendienst geradezu in Gegensatz

zur Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen gesetzt. Denn das Vergraben der Götzenbilder dürfen wir als eine Art Vernichtung zu Ehren Jahwes[1] betrachten; denn die wahrscheinlich altsemitischen תרפים sind mit dem Jahwedienst unverträglich. E würde dies aber sicher nicht ohne jede Einschränkung bezw. Beurteilung berichtet haben, wenn er selbst anders gehacht hätte. Nach J begnügt sich Abraham nicht mit einer Verehrung Jahwes unter einem Baume bei Sichem, sondern er errichtet auch unter Bäumen bei Hebron einen Altar für Jahwe (Gen. 13, 18). Gottesverehrung unter heiligen Bäumen ist hier unbedingt sicher gemeint, auch wenn man sich darüber streitet, ob ursprünglich der Singular oder der Plural von אֵלֹן stand. Für den Singular sprechen LXX[2], Pesch. und Sam., ebenso die Tatsache, daß in V. 4 und 8 nur noch von einem Baume als von einem ganz bekannten gesprochen wird (תַּחַת הָעֵץ), allerdings kann עֵץ auch kollektiv gefaßt werden. Hier erscheint dem Abraham nach Kap. 18, 1 Jahwe während der heißesten Zeit des Tages. Mitten im Berichte von E

[1] Ebenso die goldenen Ohrringe (Gen. 35, 4.) als Amulette mit heidnischen Abzeichen. cf. Marti, Gesch. d. israelitischen Religion. Straßburg 1907. S. 35 und S. 40 Anm. 1. Für Ohrring findet sich die syrische Bezeichnung Kedâschâ „der heilige Gegenstand" cf. auch τὸ ἅγιον das Heilige in Verbindung mit τοὺς μαργαρίτας Mtth. 7, 6. Bötticher, der Baumkultus der Hellenen S. 522, sagt zur gen. Stelle, daß Jakob es nicht wagte, diese geweihten Gegenstände zu vernichten, und daß er sie darum unter dem heiligen Baume vergrub.

[2] LXX. Gen. 18, 1. Ὤφθη δὲ αὐτῷ ὁ Θεὸς πρὸς τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῇ. Ebenso Gen. 14, 13 und Gen. 13, 18 (παρὰ τὴν δρῦν τὴν Μαμβρῇ). cf. auch Dt. 11, 30. — Smend, Relgesch.[2] S. 131, Anm. meint, daß die Verwandlung des einen Baumes von Mamre in mehrere Bäume geschehen sei, um die einstige Verehrung heiliger Bäume zu verwischen; ebenso Wellhausen in Bleeks Einleitung[4] (1878) S. 643. — Stade, Bibl. Theol. d. A. T. 1905 S. 112, 1 erwähnt die spätere Veränderung nur; ebenso Holzinger, Genesis 1898 S. 141. H. Gunkel, Genesis 1901 S. 178, erklärt den Plural daraus, daß später (z. Zt. des Berichterstatters) mehrere Bäume dort gestanden hätten. Dagegen spricht freilich V. 5 und 8 u. Josephus, bell. jud. IV. 9, 7. Franz Delitzsch, Genesis 1860, und H. L. Strack, Genes. 1905, schweigen über die Frage.

wird Gen. 21, 33 J zugeschrieben. Da heißt es von Abraham, daß er zu Beerseba einen Baum (אֶשֶׁל) pflanzte, um daselbst Jahwe, den ewigen Gott, zu verehren. Es kann nichts Wesentliches dagegen eingewandt werden, wenn man die Verehrung Jahwes in Beerseba durch Isaak (Gen. 26,25) und die durch Jakob (Israel) Gen. 46, 1 unter demselben Baum sich denkt. Denn Bäume in Palästina sind selten, und ohne Not werden die beiden letztgenannten Erzväter ihre Altäre schwerlich an eine andere Stelle gesetzt haben. J denkt sich jedenfalls denselben Ort unter dem heiligen Baume.

Kann es etwas Zuverlässigeres für unsere Meinung geben als diese Berichte? J und E kennen die Verehrung Jahwes unter Bäumen als etwas ganz Normales, sogar als etwas im Gegensatze zum Götzendienste Stehendes (Gen. 35, 4). Was aber die Erzväter in der Verehrung Jahwes getan haben sollen, ist für das Volk nicht bloß etwas Erlaubtes, sondern in vieler Hinsicht sogar etwas Vorbildliches. Mag man nun J und E in noch so frühe Zeit setzen, es wäre ein unerträglicher Widerspruch, wenn die Jahweverehrung bei J und E unter Bäumen zur Zeit eines Hosea und Jesaia lediglich in groben Götzendienst sich verwandelt haben sollte. Stammen aber die Quellenschriften J und E in ihrer letzten Form aus den Jahren 780 bezw. 750 v. Chr., so haben wir einen sicheren Beweis dafür, daß kurz vor dem Auftreten eines Hosea und eines Jesaia Jahweverehrung unter Bäumen als etwas Natürliches angesehen wurde und nichts weniger wie Götzendienst war.

In der älteren Geschichte Israels begegnen uns auch andere heilige Bäume. Mach E befindet sich (Josua 24, 26) bei Sichem auf Boden, der יהוה heilig ist, ein wohlbekannter Baum, unter welchem Josua einen Stein errichtet zum Gedächtnis der Verpflichtung, daß lediglich Jahwe verehrt werden soll. Höchst wahrscheinlich ist der heilige Baum bei Sichem gemeint, unter welchem schon Abraham einst

wohl erst mit der Einwanderung in Kanaan geschehen sein. Kanaan war längst vor dem Einzuge der Hebräer ein Kulturland mit Städten und Festungen und mit Ackerbau. Wir wissen jetzt, daß dort babylonische Kultur nichts Unbekanntes war. Denn die 1887 in den Ruinen von Chut-Aten, dem heutigen Tell-el-Amarna, aufgefundenen Tontafeln beweisen dies[1], und die durch E. Sellin in der Ebene Jesreel zu Taanach in den Jahren 1902 und 1903 vorgenommenen Ausgrabungen machen die Behauptung zu schanden, daß kanaanitische Fürsten nur aus Stolz sich Schreiber gehalten hätten, die des Babylonischen mehr oder weniger kundig gewesen wären[2]. Heilige Bäume spielten aber auch bei den Babyloniern eine große Rolle, wie viele bildliche Darstellungen klar legen. Wir können daher gar nicht sagen, wie viel babylonische Anschauungen auch in dieser Hinsicht zu den Kanaanitern kamen. Besonders wichtig ist uns noch eine ägyptische Papyrushandschrift, weil sie über Kanaan Mitteilungen macht. Sinuhe, ein vornehmer Mann am Hofe Usertesen I., ca 2000 v. Chr., lebt eine Zeitlang als Flüchtling auch in Palästina. Da weiß er vom Lande zu berichten, daß es dort Feigen und Weintrauben gab, mehr Wein als Wasser, viel Öl und schöne Früchte an Bäumen. Auch wuchs dort Gerste und Weizen[3]. In Kanaan spielt also schon um 2000 v. Chr. die Flora im praktischen Leben eine große Rolle. Hieraus ist zu schließen, daß auch die Bäume wegen ihrer Seltenheit geschätzt wurden und als Kultusstätten galten, bevor die Hebräer aus Ägypten einwanderten. Das israelitische Volk überflutete das Land und nahm es in Besitz, während die Kanaaniter in ihren festen Städten vielfach wohnen blieben

[1] A. Jeremias, D. A. T. i. Lichte des alten Orients 1904 S. 185—209. H. Winckler, Gesch. Israels, I. S. 117—126.

[2] Wie H. Winckler auf diese Entdeckung wenig Wert legen und sehr kühl darüber reden kann, ist mir unverständlich. (Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient. 1906. S. 15. S. 30/31.)

[3] A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, S. 193.



und sich allmählich mit den Israeliten vermischten. So gingen viele Sitten, Gebräuche und Vorstellungen von den Kanaanitern auf das Volk über[1]. Dahin gehört vor allem religiöse Verehrung unter bestimmten Bäumen als Kultusstätten.

Nun erst können wir versuchen, die Vorstellungen der verschiedenen Zeiten über die heiligen Bäume zusammenzustellen. Schon die Kanaaniter, welche jahrhundertelang von babylonischer Kultur beeinflußt waren und schon um 1500 v. Chr. in politischer Abhängigkeit von Ägypten standen, ohne ihre eigene Sprache darum aufzugeben, verehrten ihre Stammgötter unter heiligen Bäumen, die meist auf Bergen und Höhen standen. Die Israeliten übernahmen diese heiligen Stätten und verehrten Jahwe daselbst. Durch die Bekanntschaft mit kanaanitischen Vorstellungen färbte sich ihre Jahweverehrung lokal. Aber im allgemeinen fand man nichts Anstößiges in solchem Kultus unter heiligen Bäumen. Daher berichtet der Jahwist sowohl wie der Elohist von Gottesverehrung unter Bäumen seitens der Patriarchen als von etwas ganz Natürlichem. Zu ihrer Zeit machte man niemand einen Vorwurf aus solchem Tun. Ein anderer wie Jahwe konnte für sie nicht in Betracht kommen; denn ihre Gottesvorstellung zeigt nicht bloß praktischen, sondern auch absoluten Monotheismus. Diese Verehrung Jahwes unter Bäumen erstreckte sich über das ganze Land. Längst nach der Trennung in zwei Reiche lebte diese Sitte weiter. Erst die Propheten Hosea und Jesaia, soweit wir schriftliche Mitteilungen darüber haben, eiferten gegen diese tief eingewurzelte Sitte. Sie erkannten in der Vielheit der heiligen Bäume eine Gefahr für das rechte Verständnis des Mono-

[1] Lotz d. A. T. u. die Wissenschaft. S. 205: „Israel war keine geschlossene Einheit, stand den Kanaanitern nach in aller Kultur, ward mißhandelt und gestoßen an allen Ecken und Enden, keine eigene Sprache gab ihm ein Selbstbewußtsein den Kanaanitern gegenüber, kanaanitische Sitten und Gebräuche hatte es angenommen."

[illegible] sahen heidnische Gebräuche, die allmählich [illegible] mit dem Kultus unter Bäumen sich ver- [illegible] geradezu als Abfall von Jahwe an, umso- [illegible] Sittenlosigkeit, hier und da sogar Götzendienst, [illegible] Berührung mit Nachbarvölkern die Jahwe- [illegible] in ihrer ursprünglichen Reinheit zu ersticken [illegible] manchen Orten sogar ganz aufhob. Erfolg aber [illegible] Drängen auf religiös-sittliches Wesen im Gegensatz [illegible] gefährlichen Kultus unter Bäumen erst, als das [illegible] bereits durch Assyrien zertrümmert ist und [illegible] 621 eine durchgreifende Reform des Kultus auf Grund [illegible] Deuteronomiums vornimmt. Freilich im Herzen des Volkes ist Jahweverehrung unter Bäumen als Kultusstätten noch immer eingepflanzt. Jeremia erinnert daran als an etwas ganz Bekanntes. Aber jetzt wird solche Handlung geradezu als grauenhafter Götzendienst gebrandmarkt, damit so etwas nicht wieder aufkomme. Selbst Ezechiel und Deuterojesaia müssen auf das kräftigste dagegen reden. Vielleicht haben sogar die Juden in der babylonischen Verbannung Jahweverehrung im fremden Lande — weniger unter einzelnen Bäumen, als unter Baumgruppen, weil diese vor den neugierigen Augen Fremder verbargen — wieder einzurichten im Sinne gehabt, so daß Ezechiel eine scharfe Zurechtweisung geben mußte und an das Götzendienerische des Kultus der Väter unter Bäumen erinnerte.

Wie tief der Kultus unter Bäumen in Palästina eingewurzelt war und wie zähe das Volk an demselben hing, kann man am besten daraus erkennen, daß der 586 im Lande zurückgebliebene Rest der Bevölkerung in jene vorprophetischen und vordeuteronomischen Anschauungen zurücksank. Durch Berührung mit den [illegible] und mit anderen benachbarten Völkern wurde in Juda der Kultus unter heiligen Bäumen immer mehr [illegible] und die Volksreligion nahm auch manche heidnische Vorstellungen auf. Man gab sich [illegible] mit heidnischen Ge-

bräuchen unter Bäumen und auf Höhen hin, bis auch dieser Kultus in heißem Kampfe durch Männer wie Esra und Nehemia überwunden wurde.

2.

Welche Bäume kommen in Betracht?

Nicht unwichtig erscheint die Frage, ob Bäume bestimmte Eigenschaften haben mußten, um als Kultusorte zu dienen. Diese Frage wollen wir jetzt ins Auge fassen!

1. Gen. 21, 33 heißt der heilige Baum אֵשֶׁל. Nach Gesenius' Handwörterbuch ist dies eine Art Tamariske, die bis zu der Höhe eines mittleren Baumes heranwächst, Stacheln trägt und an den Knoten der Äste kleine, erbsenförmige, gelbbraune Beeren hervorbringt, welche mit Galläpfeln verglichen werden können.[1] Der Baum ist immergrün und mit dünnen Zweigen versehen, an denen kleine, schuppenförmige Blättchen hängen. Die Blütenähren stehen seitlich mit kleinen, fünfzähligen, blaßroten Blumen und vierklappigen Samenkapseln. Es gibt eine ganze Anzahl von Tamariskenarten: Tamarix tetrandra, T. syriaca, T. tetragyna, T. Pallasii, T. mannifera u. T. gallica. Die T. mannifera wächst in Palästina selbst nicht, kommt also für uns hier nicht in Betracht. Nach Fonck bieten die Tamarisken namentlich im Frühjahr einen lieblichen Anblick, da alle Enden der schwanken Zweige mit unzähligen, rosafarbenen Blütchen bedeckt seien. Am westlichen Rande der südlichen, an Palästina grenzenden Wüste erreicht der Baum nicht selten eine Höhe von 10 m. In Ägypten gilt die Tamariske als heiliger Baum und ist namentlich dem Osiris geweiht. In Babylonien ist T. ebenfalls häufig. Hier handelt es sich also um einen Baum, der vermöge

[1] Ebenso Riehms Handwörterbuch II. Bd. S. 1609/10. Guthe, Bibelwörterbuch S. 651. Nowack, Arch. I. S. 63. Fonck, Streifzüge d. d. bibl. Flora S. 11—15.

theismus und sahen heidnische Gebräuche, die allmählich immer kräftiger mit dem Kultus unter Bäumen sich verbunden hatten, geradezu als Abfall von Jahwe an, umsomehr als Sittenlosigkeit, hier und da sogar Götzendienst, infolge der Berührung mit Nachbarvölkern die Jahweverehrung in ihrer ursprünglichen Reinheit zu ersticken drohte, an manchen Orten sogar ganz aufhob. Erfolg aber hat ihr Drängen auf religiös-sittliches Wesen im Gegensatz zu dem gefährlichen Kultus unter Bäumen erst, als das Nordreich bereits durch Assyrien zertrümmert *ist* und Josia 621 eine durchgreifende Reform des Kultus auf Grund des Deuteronomiums vornimmt. Freilich im Herzen des Volkes ist Jahweverehrung unter Bäumen als Kultusstätten noch immer eingepflanzt. Jeremia erinnert daran als an etwas ganz Bekanntes. Aber jetzt wird solche Handlung geradezu als grauenhafter Götzendienst gebrandmarkt, damit so etwas nicht wieder aufkomme. Selbst Ezechiel und Deuterojesaia müssen auf das kräftigste dagegen reden. Vielleicht haben sogar die Juden in der babylonischen Verbannung Jahweverehrung im fremden Lande — weniger unter einzelnen Bäumen, als unter Baumgruppen, weil diese vor den neugierigen Augen Fremder verbargen — wieder einzurichten im Sinne gehabt, so daß Ezechiel eine scharfe Zurechtweisung geben mußte und an das Götzendienerische des Kultus der Väter unter Bäumen erinnerte.

Wie tief der Kultus unter Bäumen in Palästina eingewurzelt war und wie zähe das Volk an demselben hing, kann man am besten daraus erkennen, daß der 586 im Lande zurückgebliebene Rest der Bevölkerung in jene vorprophetischen und vordeuteronomischen Anschauungen zurücksank. Durch Berührung mit den Samaritern und mit anderen benachbarten Völkern verwilderte in Judäa der Kultus unter heiligen Bäumen immer mehr, und die Volksreligion nahm auch fremde heidnische Vorstellungen auf. Man gab sich ausschweifenden, religiösen Festen mit heidnischen Ge-

bräuchen unter Bäumen und auf Höhen hin, bis auch dieser Kultus in heißem Kampfe durch Männer wie Esra und Nehemia überwunden wurde.

2.

Welche Bäume kommen in Betracht?

Nicht unwichtig erscheint die Frage, ob Bäume bestimmte Eigenschaften haben mußten, um als Kultusorte zu dienen. Diese Frage wollen wir jetzt ins Auge fassen!

1. Gen. 21, 33 heißt der heilige Baum אֵשֶׁל. Nach Gesenius' Handwörterbuch ist dies eine Art Tamariske, die bis zu der Höhe eines mittleren Baumes heranwächst, Stacheln trägt und an den Knoten der Äste kleine, erbsenförmige, gelbbraune Beeren hervorbringt, welche mit Galläpfeln verglichen werden können.[1] Der Baum ist immergrün und mit dünnen Zweigen versehen, an denen kleine, schuppenförmige Blättchen hängen. Die Blütenähren stehen seitlich mit kleinen, fünfzähligen, blaßroten Blumen und vierklappigen Samenkapseln. Es gibt eine ganze Anzahl von Tamariskenarten: Tamarix tetrandra, T. syriaca, T. tetragyna, T. Pallasii, T. mannifera u. T. gallica. Die T. mannifera wächst in Palästina selbst nicht, kommt also für uns hier nicht in Betracht. Nach Fonck bieten die Tamarisken namentlich im Frühjahr einen lieblichen Anblick, da alle Enden der schwanken Zweige mit unzähligen, rosafarbenen Blütchen bedeckt seien. Am westlichen Rande der südlichen, an Palästina grenzenden Wüste erreicht der Baum nicht selten eine Höhe von 10 m. In Ägypten gilt die Tamariske als heiliger Baum und ist namentlich dem Osiris geweiht. In Babylonien ist T. ebenfalls häufig. Hier handelt es sich also um einen Baum, der vermöge

[1] Ebenso Riehms Handwörterbuch II. Bd. S. 1609/10. Guthe, Bibelwörterbuch S. 651. Nowack, Arch. I. S. 63. Fonck, Streifzüge d. d. bibl. Flora S. 11—15.

seiner immergrünen Blätter und seiner zahllosen Blüten unablässige Lebenskraft offenbart.

2. Bei Gibea ist der heilige Baum (1. Sam. 14,2) רמון, ein Granatbaum. Dieser wächst wild und erreicht eine Höhe von 5—6 m. Seine Zweige tragen Dornen und grüne lanzettförmige Blätter, die eine dichte Laubkrone bilden. Die Blüten sind fünfblättrig und stehen einzeln; ihre prächtige, hochrote Farbe leuchtet weithin. Die rote Frucht ist einem Apfel ähnlich, von 5—10 cm. Durchmesser und hat zahlreiche, saftige Fruchtkerne, die auf 9—10 Fugen verteilt sind. Diese tragen erst in einer saftigen Fleischhülle den eigentlichen Samen. Aus dem Safte der Frucht bereitet man ein wohlschmeckendes Erfrischungsgetränk und auch eine Art Obstwein (Plinius hist. nat. [ed. Mayhoff, Lips. 1875] 13. 19. Seite 338). Baudissin (Studien II S. 208) sagt, daß der Granatapfel[1] wegen seiner zahllosen Kerne bei vielen Völkern Bild der Lebensfülle gewesen sei. Aus seiner Bezeichnung als malus Punica ersieht man, daß der Baum von den Phöniziern bezw. Karthagern zu den Römern gekommen ist. Fraglich erscheint es, ob der Ausdruck ῥοιαί für Granatbäume wie für Granatäpfel bei den Griechen mit dem semitischen Namen רמון verwandt ist. Daß der Granatbaum besonders heilig war, ersieht man auch daraus, daß Granatäpfel am Saume des hohenpriesterlichen Obergewandes (Exod. 28,33 ff.) angebracht waren. Wir gehen also gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Granatbaum wegen seiner segenspendenden Lebensfülle ein heiliger Baum gewesen ist.

3. Auch die Palme, תָּמָר, ist ein heiliger Baum (Ri. 4, 5). Phoenix dactylifera ist ein Baum der subtropischen Vegetation, der nur am See Genezaret und am Jordan, besonders bei Jericho und am toten Meere reife Früchte

[1] Guthe, Bw. S. 229/30. — Fonck. S. 124.

trug, aber auch an anderen Stellen sich fand, so auf dem Gebirge Ephraim zwischen Rama und Betel. Diese Palme wird bis 25 m hoch und ist an der Spitze von 40—80 immergrünen Fiederblättern (כִּפָּה) geschmückt. Lange, schmale, blaßgrüne Blättchen stehen an der starken Hauptrippe entlang, wie sie namentlich auf dem Marmorrelief aus dem Palaste Sanheribs zu Kujundschik (London, British Museum) häufig dargestellt werden.[1]

Die Früchte sind Pflaumen vergleichbar mit einem länglichen, harten Kern. Das Fleisch ist außerordentlich süß. Die Früchte stehen in großen Trauben beieinander. Auch der babylonische heilige Baum auf dem Siegelzylinder im britischen Museum[2] stellt eine solche Palme dar. — Dieser Baum ist ebenfalls bei den Israeliten offenbar darum zu kultischen Zwecken benutzt worden, weil er als ein immergrüner seine Lebenskraft bewies.

4. לִבְנֶה ist ein Baum, der Hosea 4, 13 als heiliger Baum erwähnt wird und Gen. 30, 37 ff. vorkommt als ein Baum mit Zweigen, von dem die Schale leicht in Streifen abgeschält werden kann. Man versteht gewöhnlich den Storaxbaum (Styrax) darunter. Derselbe wird 4—6 m hoch mit reichem Astwerk und mit eirunden Blättern, die gestielt und unten filzig sind. Teilweise von selbst, teilweise durch Einschnitte, fließt ein weiches, durchsichtiges, bald blaß, bald braunrot gefärbtes Harz heraus, das scharf schmeckt und angenehm riecht. LXX freilich übersetzen in Hos 4, 13 das Wort mit λεύκη und die Vulgata mit populus, so daß wir an die Weißpappel zu denken hätten. Diese Übersetzungen sind aber nicht maßgebend, denn die arabischen und äthiopischen Ausdrücke für Storax entsprechen dem Hebräischen.[3]

---

1 cf. Stade, Gesch. Isr. I. Abbildung Sanheribs im Lager von Lakisch, zwischen S. 630 u. 631. cf. auch Guthe Bw. S. 500; über die Palme cf. Fonck. S. 6—10.

2 Alfr. Jeremias. D. A. T. i. Lichte d. a. Orients. S. 105.

3 Delitzsch zu Gen. 30, 37 S. 471. Die Übersetzung von Kautzsch

5. Nach 2. Sam. 5,24 könnte man noch die Bekabäume (בְּכָאִים) erwähnen. Es sind Bäume, die der Balsamstaude ähnlich sind und ihren Namen vom Herabträufeln des Harzes haben (בכא tröpfeln, träufeln).

6. Am wichtigsten ist der Ausdruck אֵלוֹן. Wenn LXX in Gen. 13,18 recht haben, die für den Plural אֵלֹנֵי מַמְרֵא offenbar den Singular gelesen haben (δρῦς), so könnte man behaupten, daß hiermit eine Eiche gemeint sei; denn bei der Seltenheit großer Bäume in Palästina und bei deren sorgfältiger Pflege ist die Nachricht bei Hieronymus nicht unwichtig, daß noch zu seiner Zeit eine Abrahamseiche von Juden und Christen, von Phöniziern und Arabern und Heiden durch Gebete verehrt wurde. Unter den Zweigen derselben befand sich ein heiliger Quell, in welchen man Geldstücke und Opferkuchen warf.[1] Was sollte uns hindern, in dieser Eiche einen Nachkommen aus dem Samen jener Eiche Abrahams zu erblicken? Helena freilich, Constantins Mutter, welche diesen Kult mit eigenen Augen sah, wollte von solch heidnischem Wesen nichts wissen und ließ den Baum entfernen, damit eine christliche Kapelle an seine Stätte käme.[2] Aber es steht doch wieder eine gewaltige Eiche bei Hebron, die man Abrahamseiche nennt. Es wäre möglich, daß auch dieser Baum aus einer Frucht seines Vorgängers stammte. Diese Eiche ist quercus ilex, Steineiche, wie sie in den Wäldern von Gilead und Basan vorkommt. Am Karmel und auf den Bergen Judas entwickelt sie sich nur als Buschwerk (2. Sam. 18,9 und 14), weil Ziegen und Schafe die jungen Triebe immer wieder abfressen. Die Blätter sind immer grün, mit scharf gezahnten Rändern. Die Unterseite ist mit weißlicher Wolle bedeckt. Die Früchte der Steineiche sind eßbar. Bei den übrigen Eichen werden im Winter die Blätter dürr, ohne abzufallen,

---

gibt verschiedenen Anschauungen Raum, denn in Gen. 30,3 ist לבנה mit „Storax" übersetzt und Hosea 4,13 mit „Weißpappel".

[1] Stade, Gesch. Isr. I S. 461. [2] Sozomenos, Hist. eccl. II, 4.

so bei quercus infectoria, an deren Zweigen durch den Stich der Gallwespe sich große Galläpfel bilden, und bei quercus aegilops mit eingekerbten Blättern und mit dicken Eicheln, die von Arabern gegessen werden. Sicher ist freilich die Erklärung von אַלּוֹן als Eiche damit nicht. Denn wer will uns die Gewißheit geben, daß die Eiche bei Hebron wirklich von Abrahams אַלּוֹן bei Mamre stammt, besonders da sie an einer ganz anderen Stelle steht? Vielfach wird dieses Wort auch als Terebinthe erklärt und zwar schon in der ältesten Zeit. Dieser Baum gehört zur Mediterranflora und wird im heiligen Lande bis zu 5 m hoch. Der Stamm ist stark und knorrig, seine langen Äste sind zahlreich. Schmale Zweige setzen sich an, und die Blätter sind gefiedert. Anfangs zeigen die sieben oval lanzettförmigen Blättchen eine rote, später eine sattgrüne Farbe. Im Winter fallen dieselben, in Palästina wenigstens, ab, während weiter südlich die Terebinthe zu den immergrünen Bäumen gehört. Man unterscheidet Bäume mit männlichen und mit weiblichen Blüten. Die Früchte bestehen in ovalen, kleinen Nüssen, die traubenförmig in Büscheln herabhängen und ein gutes Speiseöl liefern. Man schälte auch am Stamme sowie an den Ästen Rindenstreifen ab, um so ein wohlriechendes Harz zu gewinnen. Wer in אַלּוֹן die Terebinthe erblickt, sieht in אֵלָה[1] einen synonymen Ausdruck, so z. B. die Bibelübersetzung von Kautzsch (Ri. 6, 11 und 19). Man leitet dann beide Worte von אול bezw. von איל, stark sein, ab. Denn אַיִל oder אֵיל kommt offenbar im Sinne von אַלּוֹן bezw. אֵלָה Jes. 1, 29. 57, 5 und 61, 3 vor. In der Tat ist die Terebinthe ein starker Baum, der ein sehr hohes Alter erreicht und daher auch zu topographischen Bestimmungen sich eignet (Gen. 35, 4. Ri. 6, 11 und 12). Dagegen ist nur einzuwenden, daß die Eiche mindestens

[1] Auch אַיִל (אֵל) kommt als Gottesbaum vor, ist aber von den alten Übersetzungen nicht als Bezeichnung von Bäumen anerkannt. cf. Guthe, Bibelwörterbuch S. 144. Art. „Eiche“.

ebenso stark, wenn nicht noch stärker wird als die Terebinthe und daher den Namen ebenso verdient, so daß wir damit zu unserer ersten Erklärung zurückgedrängt werden könnten. אֵילוֹן als Nomen proprium einer Stadt in Dan (Jos. 19, 43. 1. Kön. 4, 9) kann uns ebensowenig eine Entscheidung bringen, da dort Terebinthe ebensowohl wie Ilex gestanden haben kann. Auch als nomen proprium für einen Richter (Ri. 12, 11) und für einen Hettiter (Gen. 26, 34 und 36, 2) kann uns das Wort keine Aufklärung geben. Die Ausdrücke אַלּוֹן und אַלָּה vom Stamme אל, gedrungen, stark sein, faßt man als Eiche im Gegensatz zu אֵלָה und אֵלוֹן, so wiederum Kautzsch.[1] Baudissin,[2] Stade,[3] Wellhausen,[4] Nowack,[5] Holzinger[6] u. a. verzichten überhaupt darauf, einen Unterschied zwischen אלון und אלון, אלה und אלה festzulegen. Allerdings kann man ohne die Punktation אֵלָה von אַלָּה nicht unterscheiden, sowenig wie אֵלוֹן von אַלּוֹן; aber Unterschiede müssen dagewesen sein, sonst würden die Masoreten gar nicht auf den Gedanken gekommen sein, das ל bald zu verstärken, bald die Verstärkung zu unterlassen. Hosea 4, 13 unterscheidet ausdrücklich אַלּוֹן und אֵלָה ebenso Jesaia 6, 13 אֵלָה und אַלּוֹן. Zum mindesten ist hier ein Masculinum vom Femininum unterschieden. Allerdings gibt es Terebinthen mit männlichen und solche mit weiblichen Blüten. Aber die genannten Stellen können unmöglich denselben Baum nach ihren nicht einmal immer vorhandenen Blüten unterscheiden wollen. Man müßte denn so kühn sein, an die Verehrung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit unter derselben Art Baum zu denken. Das ist aber schon darum ausgeschlossen, weil Jakob offenbar zu Ehren Jahwes Götzenbilder unter einer אלה vergräbt (Gen. 35, 4), weil Josua

1 Man vergleiche seine Übersetzung Gen. 35, 8 u. Hos. 4, 13.
2 R. E. (Hauck) Bd. 7. S. 350 Art. „Haine".
3 Gesch. Isr. I. S. 455.
4 Proleg. z. Gesch. Isr.4 S. 239 Anm.
5 Hebr. Arch. I. S. 63.
6 Genesis S. 137.

(Jos. 24,26) unter אלה einen Stein zum Gedenkzeichen an die Erneuerung des Bundes mit Jahwe errichtet und weil (Ri. 6,11 und 19) der מַלְאַךְ יְהוָה bei Ophra dem Gideon unter einer אלה erscheint. Zu Sichem aber errichtet Abraham einen Altar unter אלון (Gen. 12,6). Es müssen demnach unter אלון und אלה von vorn herein zwei verschiedene Bäume gemeint gewesen sein. Nichts hindert uns daher, in der masoretischen Tradition das Richtige zu sehen. אֵלוֹן und אֵלָה bedeutet die Terebinthe und אַלּוֹן und אַלָּה die Eiche oder umgekehrt. Da nun wiederholt von den אַלּוֹנִים Basans die Rede ist (Jes. 2,13. Ezech. 27,6. Sach. 11,2) und da noch jetzt Eichen daselbst nicht selten sind, so wird wohl die alte Unterscheidung richtig sein, daß אַלּוֹן und אַלָּה Eichenarten und אֵלוֹן und אֵלָה Terebinthenarten bezeichnen. Wenig wahrscheinlich kommt mir die Behauptung Wellhausens vor, daß nicht bloß Terebinthe und Eiche, sondern auch die Palme ohne weiteres unter אֵלוֹן zu verstehen sei[1]; denn die Gleichstellung von Debora, der Prophetin zur Zeit Baraks (Ri. 4,4ff), mit Debora, der Amme Rebekkas (Gen. 35,8), ist nicht von vornherein einleuchtend und scheint nur zu geschehen, um in den beiden Ausdrücken אלון und תמר denselben Baum erblicken zu können[2]. Noch verworrener wird die Sachlage, wenn man mit Ewald[3] אֵלוֹן תָּבוֹר (1. Sam. 10,3) als Eiche Deboras (אַלּוֹן דְּבוֹרָה) faßt, da Tabor „nur mundartig von Debora verschieden" sei. Dann hätte man allerdings den Beweis, daß אֵלוֹן, תָּמָר und אֵלוֹן dasselbe bedeute. Aber dieser Beweis ist noch lange nicht erbracht. Ferner ist es doch

[1] Proleg.4 S. 239 Anm.

[2] cf. auch Stade, Gesch. Isr. I. S. 455 u. Bibl. Theol. d. A. T. S. 112. Zuzugeben ist, daß אלון wegen seiner größeren Häufigkeit gelegentlich als Ausdruck für jeden kultischen Baum benutzt werden konnte, also ausnahmsweise wohl auch für eine Palme; wird doch auch δρῦς, die Eiche, gelegentlich als Bezeichnung für jeden Baum benutzt. cf. Roscher, Mythologie 40. Lieferung 1899 S. 525.

[3] Gesch. d. Volk. Isr. Bd. III.3 1866. S. 31.

nicht mehr als eine bloße Möglichkeit, wenn אֵלוֹן (Gen. 12,6) und אֵלָה (Gen. 35,4) mit אַלָּה (Jos. 24,26) als derselbe Baum angesehen werden. In solchem Falle müßte man noch untersuchen, ob die Masora Josua 24,26 richtig punktiert hat oder ob auch hier, wie es wahrscheinlich ist, אֵלָה gelesen werden muß. Wichtig erscheint zur Entscheidung der Frage endlich Jes. 1,29 und 30. Die אֵלִים (Vers 29) stehen entschieden in Parallele zu אֵלָה נֹבֶלֶת עָלֶהָ (Vers 30). Demnach kann mit אֵלָה Ilex überhaupt nicht gemeint sein, da dieselbe immergrün ist, ja überhaupt keine Eiche, da dieselbe ihre Blätter behält, auch wenn sie bereits dürr sind, bis die frischen Blätter im Frühling die alten ersetzen. אֵלָה muß die ihre Blätter verlierende Terebinthe sein.

Für unseren Zweck ergibt sich, daß man mit Vorliebe Eichen und Terebinthen als Kultusstätten benutzte, wohl weil die starken Stämme dieser Bäume die in ihnen liegende Lebenskraft über Jahrhunderte hinaus vor Augen führten und so die in der Natur geheimnisvoll wirkende Lebenskraft überhaupt symbolisierten. Man darf schließlich sagen, daß es überhaupt keine bestimmten Baumarten waren, die man zu Kultusorten benutzte; denn der für heilige Bäume bei den Propheten immer wiederkehrende Ausdruck תַּחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן beweist, daß jeder Baum dazu sich eignete, sofern er nur grün war. Also kommen vor allem die immergrünenden Bäume in Betracht, aber eben doch nicht ausschließlich. Auch unter anderen konnten kultische Handlungen vorgenommen werden, aber nur solange sie in Saft standen und frisches, d. h. grünes Laub trugen. Dazu wird man gefordert haben, daß der Baum möglichst stark und groß war und eine recht schöne, schattenspendende Laubkrone aufwies. Daher kommt es, daß man zu heiligen Bäumen mit Vorliebe Ilex, Terebinthe, Palme, Granatbaum und Tamariske benutzte. Das Grün, als Bild der Lebenskraft, war beim Kultus unter Bäumen conditio sine qua

non. Zur Winterszeit wird man also Bäume ohne Blätterschmuck für kultische Zwecke nicht benutzt haben.

3.

Sind die heiligen Bäume bloß Kultusort, oder auch Stätten der Offenbarung Gottes an die Menschen, oder sogar Gegenstände der Verehrung?

Die Frage drängt sich auf, wenn wir einige Stellen des A. T. ins Auge fassen, die wir bisher nur gestreift haben. — Wenn Saul in feierlicher Versammlung unter dem Granatbaume bei Gibea (1. Sam. 14, 2) sitzt und ein andermal unter der Tamariske bei Gibea (1. Sam. 22, 6), so wird zwar nicht direkt von einem Kultus für Jahwe gesprochen, aber es wird das Tun des Königs als eines Stellvertreters des ganzen Volkes vor Gott sicherlich so gedacht. Denn die Gerichtsversammlung und die Versammlung zu kriegerischen Zwecken wird durch dasselbe Wort (קָהָל) ausgedrückt wie eine Versammlung zwecks Verehrung Gottes. Gerichtsverhandlungen geschehen demnach nicht weniger zu Jahwes Ehre wie kriegerische Versammlungen. Zugleich als heilige Handlung wird es angesehen worden sein, als Abimelech zum König unter der Eiche bei Sichem ausgerufen wurde (Ri. 9,6).

Aber nicht bloß Stätten der Verehrung Gottes, sondern auch Stätten der Offenbarung Gottes an die Menschen sind die heiligen Bäume. Gen. 18,1 offenbart sich Jahwe unter den אֵלֹנֵי מַמְרֵא dem Abraham. Unter einer אֵלָה bei Ophra erscheint der Engel Jahwes dem Gideon (Ri. 6,11. 19). David horcht auf das Flüstern und Rauschen der Bäume, bevor er zum Kampfe auszieht (2. Sam. 5, 24): Wenn du aber das Geräusch des Einherschreitens in den Wipfeln der Bekabäume hörst, dann brich los; denn dann ist Jahwe ausgezogen vor dir her, um im Lager der

Philister eine Niederlage anzurichten. Schon Baudissin[1] hat darauf hingewiesen, daß Ewald[2] nicht recht hat, wenn er צְעָדָה vom Rauschen der Bäume versteht als Bezeichnung eines „schwer aufsteigenden, wie keuchenden, aus geheimnisvoller Tiefe erschallenden Lautes.“ Denn צעד bedeutet einherschreiten. צַעַד und מִצְעָד ist der Schritt und צְעָדָה das Schrittkettchen (Jes. 3, 20). Es muß also unbedingt vom Einherschreiten Gottes die Rede sein. Der Laut des Einherschreitens Gottes in den Bäumen ist für David ein Zeichen, daß Jahwe sich ihm offenbart als ein zum Kampfe ausziehender. Daß man allgemein glaubte, Gott rede im Flüstern der Baumwipfel, gab zu Wahrsagereien unter heiligen Bäumen Veranlassung. In der Nähe von Sichem (Ri. 9, 34—37) steht אֵלוֹן מְעוֹנְנִים, „die Terebinthe der Wahrsager“. Es läßt sich also gar nicht anders erklären, als daß die Terebinthe von Wahrsagern als ein Baum der Offenbarung des Willens Jahwes angesehen worden ist, den man im Flüstern und Rauschen der Zweige erkennen zu können glaubte. Damit ist auch der Schlüssel gegeben für die Erklärung des seltsamen Ausdruckes אֵלוֹן מוֹרֶה (Gen. 12, 6). Es ist kaum anzunehmen, daß מוֹרֶה hier nomen proprium ist und den Eigentümer der Terebinthe bezeichnet. Vielmehr ist מוֹרֶה als Part. Hiph. von ירה, der Unterweiser, der Lehrer. Wir müssen an einen Weissager oder Orakelgeber[3] denken, der aus dem Rauschen und Flüstern des Baumes Offenbarungen Gottes erkennen und mitteilen will.[4] Ganz offenbar aber ist auch der Busch auf dem Horeb (Exod. 3, 2) ein Ort der Gottesoffenbarung.

---

[1] Studien II. S. 227. [2] Gesch. Isr. Bd. III. S. 200.

[3] cf. Marti (Gesch. d. Isr. Religion5 1907 S. 54). Freilich fügt auch er hinzu: „Auf welche Weise diese Personen dazu gelangten, den Willen der Gottheit verkündigen zu können, ist nicht mehr sicher zu sagen.“

[4] cf. Odyssee XIV, 327. 328:

τὸν δ'ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο
ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι.

Offenbarungen Gottes durch heilige Bäume stehen in keinem Widerspruch zu unserer Darstellung von den heiligen Bäumen als Kultusorten. Gottesoffenbarung bezw. die Überzeugung von einer Gottesoffenbarung im Rauschen der Wipfel und Zweige ist neben der Vorstellung vom grünen Baume als einem Sinnbilde der dauernden Lebenskraft und Stärke die Ursache für den Gebrauch der Bäume als Kultusstätten. Es ist erklärlich, daß von den heiligen Bäumen Gottesoffenbarungen erwartet wurden und hier und da auch erlebt worden sind.

Findet sich nun aber auch die Vorstellung von einer Anwesenheit Jahwes im Baume oder in den Zweigen der Bäume oder gar die Ansicht von einem dauernden Wohnen der Gottheit in den heiligen Bäumen, so daß der Baum nicht nur als Kultusstätte, sondern auch als Gegenstand der Verehrung in Betracht käme? — Wellhausen deutet an, daß die Bäume אַיל, אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה, אַלּוֹן genannt wurden, weil man wahrscheinlich ursprünglich die Gottheit in ihnen gegenwärtig dachte. Denn Ela scheine eine natürliche Verwandtschaft mit El anzudeuten.[1] Er hält demnach die Ableitung von אול bezw. אל (אלל) für unrichtig, ebenso Stade.[2] Der letztere sagt, daß die grünen Bäume als göttliche Wesen gefaßt worden seien. Ursprünglich nur Stätten des Geister- und Ahnenkultus, trügen sie ihre Namen als Gottes- oder Geisterbäume.[3] Einst soll z. B. in Hebron und

---

Ilias XVI, 233: Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε . . . — Will man in Gen. 12, 6 polydämonistische Vorstellungen annehmen, als ob der Baum Sitz eines Dämons gewesen sei (Holzinger, Genesis S. 138), wie Curtiss noch im Volksleben des heutigen Orients dergleichen Anschauungen nachgewiesen hat, so müßten die betr. Ausdrücke in Gen. 12, 6 und Ri. 9, 34—37 aus kanaanitischer Zeit stammen, die von Altisrael übernommen wurden. Daß damit auch die Anschauungen der Kanaaniter von heiligen Bäumen übernommen worden seien, ist nicht nachzuweisen.

[1] Proleg.[4] S. 239.

[2] Gesch. Isr. I. S. 455. und Bibl. Theol. d. A. T. S. 112.

[3] S. 451.

in Sichem den Ahnengeistern Abraham und Joseph geopfert worden sein. Denn die Ahnen seien die Pfleger und Beschützer der Stammessitte, ihr Kult bedeute den Fortbestand des Geschlechtes. Dieser Schluß sei vollkommen „evident“, wenn man diese Ahnen an in historischer Zeit vorhandene Gräber knüpfe und wenn diese Gräber obendrein Kultstätten seien.[1]

Wie stellen wir uns zu solchen Anschauungen? — Sie sind nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, wie man vielleicht möchte. Denn die Vorstellung, daß in heiligen Steinen ein Numen wohne, war sicher einst vorhanden. Warum soll es beim Baume — wenigstens in ganz alter Zeit — nicht auch so gewesen sein? Aber freilich ist daran zu erinnern, daß unsere Kenntnis der ältesten israelitischen Religionsgeschichte eine recht dürftige ist und daß sie hauptsächlich auf Rückschlüssen beruht. Solche Rückschlüsse sind aber niemals ganz zuverlässig.

Es wird richtig sein, daß die alten Kanaaniter dem Geister- und Ahnenkulte huldigten und somit in heiligen Bäumen geheimnisvolle Geister wohnend dachten; denn die Phönizier und Kanaaniter sollen nach Philo von Byblus die Pflanzen der Erde einst als Götter angesehen und mit allerlei Opfern verehrt haben.[2] Aber sehr beachtenswert ist die Bemerkung von W. Robertson Smith,[3] daß die bedeutenderen semitischen Religionsformen sich aus dem

[1] cf. auch Bibl. Theol. d. A. T. S. 112. „An den Baum knüpft sich die Gegenwart des Numen. Ursprünglich war dies der Heros, der im Baume hausend gedacht wurde. An seine Stelle trat Jahwe, den Heros zum Kultstifter herabdrückend. Ähnliche Vorstellungen fand auch Curtiss (loc. cit.).

[2] Rob. Smith, D. Rel. d. Sem. (Stübe) S. 142/143. — cf. auch Ri. 20, 33 „Baal der Palme“, u. Curtiss, Ursem. Rel. i. Volksleben d. heut. Orients. Leipz. 1903 loc. cit. Solche Anschauung ist auch bei den Griechen und Römern eine durchaus bekannte (Roscher, Myth. Art. „Nymphen“) und Boetticher, der Baumkultus der Hellenen.

[3] S. 143.

Baumkultus nicht entwickelt haben. Denn der Altarkultus nimmt die wichtigste Stelle ein, und dieser steht mehr mit dem Tierkult als mit dem Baumkult in Zusammenhang. Überhaupt findet sich in Israel Geister- und Ahnenkult unter heiligen Bäumen nicht. Jakob nämlich vergräbt Götzenbilder, nicht damit der Baum von Sichem heilig werde, sondern weil der Baum bereits heilig ist. Die Bewohner von Jabeš (1. Sam. 31, 13) bestatten die Asche Sauls nicht zum Zwecke eines Ahnenkultus, sondern damit die Überreste an heiliger Stätte ruhen. Ebenso wird (Gen. 35, 8) die Amme Debora unter einem bereits heiligen Baume begraben. Wenn man seitdem den Baum אַלּוֹן בָּכוּת genannt hat, so ist die Bedeutung des Baumes damit nicht viel anders geworden; denn die Trauer geschieht unter religiösen Gesichtspunkten. Es ist eine Trauer vor Jahwe.[1] Die Palme (Ri. 4, 5), unter welcher die Prophetin Debora Urteilssprüche dem Volke gibt, war Jahwe geheiligt und ist nach unserer Überzeugung nicht mit dem Baume in Gen. 35,8 identisch.[2] Sehr wichtig ist uns auch die neuerdings geäußerte Meinung von Baentsch,[3] daß man mit der Vorstellung brechen müsse, als sei das der mosaischen Religionsstiftung vorausgehende Zeitalter (Israels) ein Zeitalter der Barbarei oder Halbbarbarei mit animistischem Baum- Stein- und Quellenkult, mit Ahnenverehrung, Fetischismus, Tote-

---

[1] cf. Frankenberg, Israelitische und altarabische Trauergebräuche, Palästinajahrbuch 1906. S. 64—79. Zur Sache ist auch Marti, Gesch. d. Isr. Rel. 1907 S. 48—51 zu vergleichen. Freilich ist hier nur von der „altsemitischen" Religion die Rede. cf. S. 132. J. C. Matthes, die israelitischen Trauergebräuche. 1905.

[2] Anderer Meinung ist Rob. Smith. S. 149. — Stade, Gesch. Isr. I. S. 451 f. Dagegen scheint er in Bibl. Theol. d. A. T. die Ansicht einer Identität des heil. Baumes Gen. 35,8 u. Ri. 4,5 nicht mehr zu vertreten. S. 112. Unsicher über diese Frage drückt sich Gunkel (Gen. S. 344) aus, ebenso Holzinger (Gen. S. 137/138).

[3] Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Tübingen 1906, S. 107.

mismus, Zauberei und dergleichen „schönen Dingen" mehr gewesen.

Wie steht es nun aber mit der behaupteten Vorstellung von einem Wohnen Jahwes in heiligen Bäumen? — Die Gottesoffenbarungen Jahwes und des מַלְאַךְ יְהוָה (Gen. 18,1 und Ri. 6,11—19) können für solche Anschauungen ernstlich nicht herangezogen werden; denn sie beweisen das Gegenteil. Jahwe kommt von ferne heran an die heiligen Bäume von Mamre und geht wieder fort! Der מַלְאַךְ יְהוָה fährt in der aus dem Felsen schlagenden Feuerlohe wieder empor und verschwindet aus den Augen Gideons. Der heilige Baum wird also sicher zu Offenbarungen benutzt, aber Jahwe hat keinen Wohnsitz in den Bäumen. Auch im Busche wohnt Jahwe (Exod. 3,1) nicht. Der Busch und das Land, in dem er wurzelt, ist zwar heilig, aber wohl nur, weil himmlisches Feuer daraus emporschlägt. Das Feuer, welches sich mit dem Busche verbindet, ohne daß derselbe verbrennt, ist der Offenbarungsort Jahwes bezw. die Offenbarunsform des מַלְאַךְ יְהוָה. Als das Feuer verschwunden ist, ist auch Jahwe verschwunden. Wenn David auf das Einherschreiten Jahwes in den Wipfeln der Bekabäume horcht, so ist das zwar eine Gottesoffenbarung, auf die er wartet, aber Jahwe wohnt nicht in den Bäumen, sondern er kommt erst, um die Bäume zu bewegen, und geht weiter, um im Lager der Philister eine Niederlage anzurichten. Wenn man im alten Israel überzeugt war, daß man aus dem Rauschen und Flüstern der Bäume Gottes Willen erkennen könne, so naht sich Jahwe erst im Sturmwind oder auch im sanften Säuseln wie einst bei Elia (1. Kön. 19, 11 ff), und das erst ruft eine Bewegung der Blätter und der Zweige heiliger Bäume hervor. Jahwe selbst wohnt nicht im Baume; denn nach dem bisher Angeführten darf man auch aus Deut. 33,16, als einer ganz einsamen Stelle, eine andere Lehre nicht herauslesen. Zwar wird dort gesprochen vom „Wohlgefallen dessen, der im

Dornbusch wohnt", aber das ist eine poetische Ausdrucksweise, d e man ebensowenig drücken darf wie viele andere poetische Gedanken des A. T. Obendrein ist der Ausdruck sicher nach der in Exod. 3 berichteten Offenbarungsform Gottes zu erklären. Auch ist die Lesart סְנֶה keineswegs unangefochten, da man gern סִינַי lesen möchte.[1] Stade[2] freilich macht für seine Meinung von einem Wohnen Jahwes in heiligen Bäumen geltend, daß nach Plautus im Poenulus (Akt 5 Sz. 1) Hanno um Gelingen seiner Sendung zu den Göttern (alonim) und Göttinnen (alonus), welche diesen Ort bewohnen, flehe. Die Phönizier haben allerdings heilige Bäume im Kultus männlicher, noch häufiger weiblicher Gottheiten gehabt,[3] während ein solcher Unterschied in Israel sich nicht nachweisen läßt, da die vorübergehende Übernahme der Verehrung fremder Götter für unseren Zweck nicht in Betracht kommt. Die Zypresse namentlich war für die Phönizier ein heiliger Baum. Sie findet sich häufig auf phönizischen und syrischen Denkmälern und auf Münzen. Auf kaiserlichen Münzen von Heliopolis in Cölesyrien (Baalbek) ist sogar eine Zypresse in einem Tempel dargestellt. Es gibt eine phönizische Göttin Βηρούθ, die Gemahlin des Ἐλιοῦν (Adonis). Nach Baudissin ist der Name בְּרוּת, aram. בְּרוּתָא, gleich dem Hebräischen בְּרוֹשׁ (Zypresse). Damit scheint der Beweis erbracht zu sein, daß heilige Bäume den Phöniziern wie göttliche Wesen vorkamen. Aber Baudissin sieht mit Recht darin nur eine Verkürzung für Baalat Berût, die Herrin der Zypresse. Somit hindert uns nichts, nach Analogie hiervon in den allonim und allonuth bei Plautus einen verkürzten Ausdruck für Baal (Baale) allonim und für Baalat (Baalot) allonuth

---

1 cf. Steuernagel, Kommentar zu Deuteronomium und Josua, 1900, zu Dt. 33,16. S. 120. Schon früher Wellhausen, Proleg.[4] 1895 S. 344/45. Anm.

2 Gesch. d. V. Isr. I. S. 451.

3 Baudissin, Studien II. S. 192.

zu erblicken.[1] Selbst wenn בַּעַל bezw. בַּעֲלַת nicht zu ergänzen wäre, zwingt uns nichts zur Annahme einer Identität der Götter mit den allonim und allonuth. Denn nach Matth. 5, 33ff. schwor der Jude statt bei Gott unter Anrufung des Himmels oder der Erde oder Jerusalems als Offenbarungsorten Gottes, aber nicht etwa, weil Gott mit Himmel oder mit der Erde oder gar mit Jerusalem identisch wäre. Warum sollte etwas Ähnliches bei den Puniern nicht möglich gewesen sein? Denn wenn man vorliegende Stelle zur Erklärung jüdischer Vorstellungen heranzieht, kann man doch mit demselben Rechte umgekehrt jüdische Vortellungen zur Erklärung vorliegender Stelle benutzen. So dürfen wir denn für Alt-Israel die Behauptung zurückweisen, daß die heiligen Bäume ihnen viel mehr als Kultusstätten gewesen wären. Die Gottheit wohnt nicht in den Bäumen, aber sie offenbart sich dort gelegentlich. Ob dieser Unterschied freilich dem Volke schon ganz klar wurde, ist eine andere Frage. Die Bäume sind Sinnbilder der ewig schaffenden Lebenskraft, die Jahwe hervorruft. Darum sind sie zu Kultusstätten besonders geeignet. Etwaigen aus der Kanaaniterzeit stammenden heiligen Bäumen wird man durch Gottesverehrung daselbst eine tiefere Bedeutung gegeben haben, die — freilich bei vielen nur allmählich — das verdrängte, was für die Jahweverehrung keinen Wert hatte. Dies dürfen wir vielleicht durch etwas scheinbar Fernliegendes erläutern, durch die Anschauungen vom — Druidenbaume in Schillers Jungfrau von Orleans. Der ursprünglich heidnische Baum ist durch ein Bild der Jungfrau Maria in den Bereich des Christentums gezogen, aber der Aberglaube treibt noch seine Blüten, und Thibaut spricht:

---

[1] Der betr. Vers (Akt 5. Sz. 1.) lautet in der Ausgabe von Fr. Ritschel S. 114:

Yth alonim ualonuth sicorathi symacom syth.

את אלנים ואלנות שקראתי שמקום זאת:

... „Nicht geheur ist's hier; ein böses Wesen
Hat seinen Wohnsitz unter diesem Baum
Schon seit der alten grauen Heidenzeit ....
Seltsamer Stimmen wundersamen Klang
Vernimmt man oft aus seinen düstern Zweigen.
Ich selbst, als mich in später Dämmrung einst
Der Weg an diesem Baum vorüberführte,
Hab ein gespenstisch Weib hier sitzen sehn ....
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — Fliehe diesen Baum!
Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen wartend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf. —

Für die fromme Johanna dagegen hat der Baum nichts Unheimliches. Nur göttlicher Offenbarungen wird sie gewürdigt. Sie sagt:

„Denn der zu Mosen auf des Horebs Höhen
Im feur'gen Busch sich flammend niederließ ....
Er sprach zu mir aus dieses Baumes Zweigen:
Geh hin! Du sollst auf Erden für mich zeugen!"

Ähnlich wird es mit manchem heiligen Baume aus der Kanaaniterzeit gewesen sein. Er steht für Alt-Israel im Dienste Jahwes als Kultusort, aber die fromme Phantasie — oder auch der natürliche Religionstrieb — von vielen mag abergläubische Vorstellungen aus grauer Vorzeit damit verbunden haben.[1]

4.

Auch die Ascheren, als künstliche heilige Bäume[2], müssen wir in den Bereich unserer Untersuchung ziehen.

In der zehnten (1886 herausgegebenen) Auflage des Handwörterbuches von W. Gesenius und im Handlexikon für

[1] cf. Rob. Smith. S. 143: „Nicht bei den großen Heiligtümern der Städte, wohl aber auf freiem Felde hatte die Landbevölkerung die primitiven kultischen Bräuche ohne wesentliche Umgestaltung von Jahrhundert zu Jahrhundert festgehalten und ausgeübt, so daß der Kultus der einzelstehenden Bäume den Untergang der großen Gottheiten des semitischen Heidentums überlebte."

[2] So a. a. R. Smith. S. 143ff. Stade, B. Th. d. A. T. S. 54

ev. Theologen von Perthes 1890 ist אֲשֵׁרָה, selten אֲשֵׁירָה, indirekter Name der größten semitischen Göttin: Das receptive, empfangende, gebärende Pıincip neben Baal, als dem aktiven, zeugenden." Es wird behauptet, daß diese Göttin, welche der Etymologie nach die Glückliche, die Glückbringende, assyrisch aširat, heiße, eigentlich den Namen עַשְׁתֹּרֶת trage und als Göttin des Mondes verehrt werde, wie Baal als Gott der Sonne. Eingeschränkt wird diese Behauptung durch den Zusatz, daß im A. T. Singular und Plural des Wortes ausschließlich von sinnbildlichen Darstellungen der Göttin gebraucht würden. Gegen diese Meinung wendet sich Stade[1] mit aller Schärfe. Er schreibt: . . . ., daß so viele Theologen in der Aschera den so weit verbreiteten heiligen Pfahl verkennen und sich einbilden, sie sei eine kanaanäische Göttin (cf. F. Movers), ist schuld, daß deuteronomistische Schriftsteller das Wort Aschera in ihren schablonenhaften Geschichtsbeurteilungen mehrfach als Bezeichnung eines Astartebildes gebrauchen. Überall jedoch, wo ein älterer Schriftsteller schreibt, welcher den altisraelitischen Kult noch mit eigenen Augen gesehen hat, bedeutet Aschera lediglich den heiligen Pfahl. Ähnlich urteilt Benzinger.[2]

Die Ascheren waren sicher aus Holz, wahrscheinlich sogar aus dem Holze heiliger Bäume hergestellt. Wenn LXX אֲשֵׁרָה mit ἄλσος übersetzen und die Vulgata mit lucus, so ist daran so viel richtig, daß die Ascheren häufig aus einem Walde geholt und bisweilen daselbst gleich zurechtgehauen worden sein müssen. Auch Luther hat bekanntlich אֲשֵׁרָה mit „Hain" übersetzt. Gänzlich falsch war freilich die Wiedergabe von פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה in 2. Kön. 21,7

(S. 113 f.) — Die Ansicht v. P. Torge, Aschera und Astarte. Leipz. 1902 habe ich noch nicht kennen lernen können, weil die betr. Schrift als Dissertation nach auswärts nicht verliehen wird. Stades Urteil über diese Abhandlung in der A. T. Theol. ist bekannt.

[1] Gesch. Isr. I. S. 460 f. [2] Arch. S. 380. Anm. 1.

durch „Haingötze". Mit Recht ist diese Übersetzung in den revidierten Bibeln durch „Bild der Aschere" ersetzt worden. Die Aschere ist fraglos ein aus einem Baume herausgearbeiteter Gegenstand von kultischer Bedeutung; denn man braucht dieselben Verben von ihr wie von einem Baume. Die Aschere wird gepflanzt (Dt. 16,21), sie wird zum geraden Stehen gebracht wie ein Baum, den man verpflanzt (2. Kön. 17, 10). Man schneidet Zweige von der Aschere ab oder man haut sie ab (כרת), wie dies die כֹּרְתֵי הָעֵצִים zu tun pflegen. גרע (Exod. 34, 13) wird ebensowohl vom Abhauen der Bäume gebraucht (Jes. 9, 9) wie vom Abhauen der Ascheren (Dt. 7, 5). נתשׁ bedeutet herausreißen, herausziehen von Pflanzen und wird auch auf die Ascheren angewandt (Mich. 5, 13). Das Verbum נתע paßt ebenso für das Niederwerfen der Bäume wie für das der Ascheren (2. Chr. 34,7). שׁבר aber kann man vom Zerbrechen der Ascheren nur brauchen, weil sie von Holz sind.[1] Auch vom Verbrennen der Ascheren (cf. 2. Kön. 23, 6) kann nur geredet werden, weil sie aus Holz hergestellt wurden. Welche Form sie gehabt haben, können wir freilich nicht mehr sagen. Irgendwie bearbeitet wurden sie; denn sonst könnte man von ihnen nicht Ausdrücke gebraucht haben wie עשׂה (1. Kön. 14, 15.[2] 16, 33. 2. Kön. 17, 16. 21, 3) und בנה (1. Kön. 14, 23).

Stade[3] erinnert an eine assyrische Darstellung einer Opferszene in Khorsabad, nach welcher zwei Priester einen etwas über Menschenlänge sich erhebenden und oben konisch zulaufenden Pfahl mit Öl oder mit Blut bestreichen. Er meint, daß die altisraelitischen Ascheren dieselbe oder eine ähnliche Gestalt gehabt haben. — Die heiligen Pfähle müssen überhaupt im alten Orient einen wichtigen Bestandteil der heiligen Geräte ausgemacht haben; denn ein ganz

---

1 Man vergleiche hierzu den sonstigen Gebrauch von שׁבר!
2 cf. hierzu d. textkritische Bemerkung bei Kautzsch S. 25.
3 Gesch. Isr. I. S. 461.

ähnlicher Kultusgegenstand befindet sich neben dem Altare, vor dem Asurbanipal auf dem Palastrelief in Kujundschik[1] über erbeuteten Löwen steht. Auch hier ist der Pfahl unten stark, während er nach oben sich verjüngt, aber im letzten Fünftel wieder so stark wird wie am Fuße und von da bis zur Spitze konisch zuläuft. Dieser etwa manneshohe Pfahl erinnert in seiner Gestalt an die bekannten stilisierten Bäumchen von Holz, die man als Spielzeug für Kinder herstellt und die der italienischen Pappel oder auch der deutschen Tanne ähneln. Noch mehr mit der von Stade besprochenen Abbildung stimmt ein heiliger Pfahl überein, der auf einer Opferszene mit Schlangenwagen nach Lajard (Monuments of Niniveh) bei A. Jeremias (Das A. T. i. Lichte des alten Orients. S. 322) abgebildet ist. Über die Ascheren urteilt ungefähr ebenso wie Stade Nowack.[2] Er bringt in seiner Archäologie die Darstellung heiliger Pfähle auf einer Cippe aus Karthago. Dieselben haben Ähnlichkeit mit der Darstellung des oben erwähnten Pfahls in Chorsabad. Unten sind sie stark und breit, dann erheben sie sich, immer schlanker werdend, wie Baumstämme. Oben aber laufen sie nicht ganz spitz zu, sondern sind verschlungen, öffnen sich etwas und zeigen vermutlich damit die stilisierte Form des Restes von einem Baumwipfel. Ohne weiteres erkennt man Darstellungen von Bäumen in Kultgeräten, die auf zwei assyrischen Gemmen in der deutschen Ausgabe über die Religion der Semiten bei Robertson Smith abgebildet sind und in einer phönizischen Votivstele aus Lilybaeum ebendaselbst.[3] Das sind leider nur Abbildungen von Gebräuchen bei fremden Völkern. Wir sind daher nicht gezwungen anzunehmen, daß die Ascheren der alten Israeliten ebenso waren. Da-

[1] Abbildung bei Alf. Jeremias S. 269.

[2] Hebr. Archäologie II. S. 19. cf. auch Benzinger, Hebr. Arch. Auch bei ihm findet sich die oben beschriebene Abbildung.

[3] S. 291.

gegen spricht schon die Mischna (Sukka III. 1. 2. 3. 5.), die uns freilich keinen sicheren Beweis bieten kann. Nach ihr müssen an der israelitischen Aschere belaubte Äste und Zweige gewesen sein. Denn es wird verboten, am Laubhüttenfeste einen Strauß von Zweigen zu tragen, welcher dürr sei, gestohlen oder von einer Aschera genommen.[1] — Schon Stade vermutet,[2] daß man ursprünglich eine Aschera als einen künstlichen Baum gepflanzt habe, wenn ein natürlicher nicht zu haben war. Denn das ist bei der Seltenheit heiliger Bäume in Palästina wohl denkbar. Derselben Meinung ist Nowack. Freilich hätte man zu diesem Zwecke einen Baum pflanzen können, wie dies von Abraham bei Beerseba (Gen. 21, 33) berichtet wird. Aber nicht immer wird eine solche Pflanzung von Erfolg gewesen sein. Bisweilen mag auch ein heiliger Baum von frevelnder Hand, etwa im Kriege, umgehauen worden oder sonstwie zu grunde gegangen sein. In solchem Falle hat man wohl eine Aschera als Ersatz „gepflanzt", indem man, womöglich aus dem Reste des heiligen Baumes, einen künstlichen Baum zu kultischen Zwecken aufstellte, an denen im Gegensatze zu den außerpalästinensischen heiligen Pfählen die Äste und Zweige eine Rolle spielten. Nur Kultusort war eine solche Aschere, wie die heiligen Bäume. Darum steht neben ihr der Altar[3] (Dt. 16,21. 2. Kön. 17,11. 21,7. 23,6. Jerem. 17,2). Eine besondere Holzart brauchte für die Ascheren so wenig genommen zu werden, wie die heiligen Bäume bestimmte Holzarten zu sein brauchen denn Dt. 16,21 spricht von אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ.

Allmählich aber muß man es vergessen haben, daß, für Alt-Israel wenigstens, die Aschere ursprünglich nur ein Er-

[1] Baudissin, Studien II. S. 219. —
[2] Gesch. Isr. S. 460. u. B. Th. d. A. T. S. 113.
[3] Solche Altäre sind für die frühere Zeit durchaus legitim; denn das uralte Altargesetz Exod. 20,24 gestattet an jedem Orte einen Altar zu bauen, an dem Jahwe sich offenbart.

satz für den lebendigen heiligen Baum war. Dazu mag beigetragen haben, daß aus dem am Boden verstreut liegenden Samen des gefällten und durch eine Aschere ersetzten heiligen Baumes ein neuer Baum wuchs, oder daß der in der Erde gebliebene Wurzelstock wieder ausschlug, so daß neben der Aschere doch wieder ein Baum entstand. — Man hat wohl die in der Aschere fehlende Lebenskraft durch allerlei kultische Handlungen, vielleicht durch Salbung mit Öl, wie bei den steinernen Masseben, weniger durch Aufhängen von Kleidern, zu ersetzen versucht. So wurde der ursprüngliche Kultusort zugleich ein Kultusmittel. Dadurch erklärt es sich, daß nach 1. Kön. 14, 23 u. 2. Kön. 17, 10 einst Ascheren nicht bloß auf allen hohen Hügeln, sondern auch unter bezw. neben allen[1] grünen Bäumen standen.

Daß die Aschere ursprünglich ein Erbe aus dem alten Kanaan für Israel war, ist sicher. Die Erinnerung weist mit Bestimmtheit darauf hin, denn im Deuteronomium wird wiederholt davon gesprochen (Deut. 7, 5. 12, 3 16, 21), so auch in Exodus 34, 13, einer Stelle, die man als deuteronomistisches Einschiebsel betrachtet.[2] Offenbar hat das alte Israel die ihrem Ursprunge nach heidnischen Ascheren in den Jahwekultus selbst aufgenommen. Das ist schon wegen des Vorhandenseins einer Aschere im salomonischen Tempel noch zur Zeit des Königs Josia klar; denn in dieser können wir unmöglich ein heidnisches Götterbild erblicken! Wahrscheinlich verband sich aber mit den Ascheren allerlei kanaanitischer und fremdländischer Kultus, ohne daß die Ascheren allgemein als Götterbilder angesehen worden sein können; denn die Ascheren werden ausdrücklich von den Schnitzbildern unterschieden (Deut. 7, 5).

---

[1] Das „allen" ist wohl übertrieben, hervorgerufen durch den Abscheu der Berichterstatter über solches Tun.

[2] Baudissin, RE3 Bd. 2. S. 159. Baentsch, Kommentar zu Exodus-Leviticus-Numeri 1903. S. 283.

Sehr häufig können die Ascheren als Ersatz für heilige Bäume nicht gewesen sein, darum sagt H. Schultz:[1] „Mazzebah und Aschere, als die künstlichen Fortbildungen von Stein und Baum, sind in Israel nie ein eigentliches Zubehör des nationalen Kultus gewesen. Aber ihr Gebrauch hat der älteren Zeit doch offenbar auch noch nicht als verwerflich und mit der Jahweverehrung unvereinbar gegolten.“ Weder J noch E reden von Ascheren. Auch die älteren Propheten schweigen über sie. Jes. 17, 8 redet zwar von den Ascheren, aber nach Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (III. 11 ff.) liegt hier ein „zweifellos überarbeiteter Text“ vor. Auch die Übersetzung von Kautzsch hebt die Worte von den Ascheren und Sonnensäulen durch andersartigen Druck als späteres Einschiebsel hervor. Das bestärkt uns in der Annahme, daß ursprünglich die Ascheren nur ein gelegentlicher Ersatz für heilige Bäume waren.[2]

Erst mit dem Kampfe gegen die heiligen Bäume beginnt das Deuteronomium auch die Bekämpfung der Ascheren, und Josia verdrängt dieselben zuerst mit Erfolg durch sein königliches Gebot. Nach Jeremia 17, 2 aber kennen die Judäer einstige Verehrung Jahwes bei Ascheren wie unter grünen Bäumen noch gar wohl.

Wie kommt es nun, daß im Handwörterbuche von Gesenius und in vielen anderen Büchern die Ascheren als Sinnbilder der größten semitischen Göttin erklärt werden? Sollte dies ganz falsch sein? Wahrscheinlich nach dem Vorbilde der Kanaaniter sank der Kultus der Ascheren hier und da im alten Israel wirklich zu grobem Götzendienst herab, wie dies ja auch beim Kultus unter heiligen

---

1 A. T. Theol.5 1896. S. 147.

2 Allerdings redet auch Exod. 34, 13 vom Entfernen der Ascheren; aber diese Stelle gilt, wie oben erwähnt, als deuteronomistischer Zusatz. — Auch Micha 5, 12, 13 redet vom Entfernen der Ascheren, aber die Herkunft v. C. 4 u. 5 ist streitig. Stades Zeitschr. für d. alttestam. Wissenschaft III 8 ff. 123. IV 283 ff. VI 318.

Bäumen bisweilen der Fall war. Anspielung auf solches Sinken der religiösen Anschauung dürfen wir in Jeremia 2,27 erblicken, wenn der Prophet in bitterem Spott über den falschen Gottesdienst seiner Zeitgenossen schreibt: „sie, die zum Holze sagen: Mein Vater bist du! und zum Stein: Du hast mich geboren!" Die nachdeuteronomischen Schriftsteller haben es vergessen, daß einst auch Jahwekultus bei Ascheren getrieben worden sein muß. Man hat die Erinnerung daran mit großem Eifer verwischt, und es ist bloß noch die Vorstellung von grobem Götzendienst bei Ascheren übrig geblieben. Darum erscheint ihnen die Aschere lediglich als eine Göttin, welche mit Astarte, עַשְׁתֹּרֶת, identisch ist.[1] Denn Ri. 2, 13 und 3, 7, die als spätere — von einigen sogar als nachexilische — Zusätze durch den letzten Redaktor erklärt werden, verwechseln אֲשֵׁרָה und עַשְׁתֹּרֶת mit einander. Movers (D. Phönicier. I., 599f.) behauptet allerdings, daß beide verschiedene Göttinnen seien. Aschere sei die zur Lust reizende Liebesgöttin und Astarte die strenge, verderbenbringende, jungfräuliche Göttin des Krieges. Aber Stade bezeichnet diese Ausführungen kurzerhand als phantastisch,[2] ebenso wird diese Anschauung von Nowack[3] zurückgewiesen. Es ist zu beachten, daß auch Ištar einerseits die lebentötende, anderseits die zu neuem Leben erweckende Göttin ist. Als Göttin der Liebe ist sie verschleiert, ohne Schleier bringt sie den Tod. Ob wirklich dieser Doppelcharakter auf die Kenntnis der Babylonier von den Phasen der Venus am Himmel zurückzuführen ist (Winckler), mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls erscheint uns trotz A. Jeremias[4] die Erklärung keineswegs „zu modern und raffiniert", daß Ištar mit der Venus als Morgen- und

---

[1] Man vergleiche hierzu die vielen Astartebilder, die Sellin ausgrub.
[2] Gesch. Israels I. S. 460, Anmerk. ähnlich. B. Th. d. A. T. S. 113.
[3] Hebr. Arch. II. Seite 20.
[4] Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1904. S. 37 f.

Abendstern zu vergleichen sei, so daß sie als Nachtstern Göttin der Liebe, als Morgenstern Göttin des Kampfes sei.

Der spätere Zusatz, Ri. 3, 7, stellt die בְּעָלִים und die אֲשֵׁרוֹת auf eine Stufe im Verwerfungsurteil, ebenso 1. Kön. 18, 19 die נְבִיאֵי הַבַּעַל und die נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה. Die Ascherapropheten sind aber in der letzten Stelle offenbar erst nachträglich hinzugefügt worden; denn in v. 40 ist keine Rede von ihnen, obgleich sie hier unbedingt hätten erwähnt werden müssen.[1] In 2. Kön. 21, 3 wird dem König Manasse vorgeworfen, daß er Altäre für den Baal errichtet habe und eine Aschere anfertigte, wie Ahab, der König von Israel, getan habe. Diese Stelle ist aber ein späterer Zusatz, der in das von dem Deuteronomisten fertiggestellte Königsbuch eingefügt worden ist. Ebenso steht es mit 2. Kön. 23, 4, wo berichtet wird, daß Josia nicht bloß die vom Deuteronomisten (Vers 6 und 7) erwähnte Aschere aus dem Tempel entfernte, sondern auch alle Geräte für den Baal. Diese Stellen beweisen deutlich genug, daß man in späterer Zeit, als der Kultus Jahwes unter heiligen Bäumen und bei Ascheren abgetan war, sich nur noch eine einstige Verehrung von Götzenbildern bei den Ascheren denken konnte, die gewiß hier und da auch vorgekommen sein wird. Solches Tun nennt Lotz (D. A. T. u. d. Wissenschaft, 1905. S. 63) treffend natürliche Religionstriebe Israels, die ein über das andre Mal hinweggingen von der Bahn, die Jahwe vorgezeichnet hatte. — Als einen Irrtum deuteronomistischer Schriftsteller können wir die Gleichsetzung von Aschera und Astarte nicht hinstellen. Der ursprünglich kanaanitische Dienst bei einer Aschere hat sich in Alt-Israel gleichsam gespalten. Man verehrte Jahwe gelegentlich bei den Ascheren, als einem Ersatz für heilige Bäume, bis das Deuteronomium dagegen einschritt und Josia im Interesse eines einzigen Heiligtums in Jerusalem diesen Kultus abtat. Da-

[1] Kautzsch, Textkritische Erläuterungen zu seiner Bibelübersetzung ebenso Baudissin, RE3 Band 2, S. 160.

neben führte im Gegensatze zur geoffenbarten Religion Jahwes der natürliche (wilde) Religionstrieb des Volkes zum Götzendienst bei Ascheren, wozu die an sich gar nicht richtige Ableitung von אֲשֵׁרָה als die Glückliche beigetragen haben mag. Diesen Namen findet man jetzt in Aširt oder Aširat wieder. Baudissin nämlich berichtete[1] schon 1899, daß nach P. Jensen, in den El-Amarna-Briefen der Personenname Abd-Aširta oder Abd-Ašratum (und mit noch andren Endungen[2]) vorkomme und zwar mit Gottesdeterminativ des zweiten Wortes. Einmal scheine hier Aširta mit dem Ideogramm für Ištar zu wechseln. Diese babylonischen Formen des Gottesnamens konnten mit Aširt oder Aširat zusammenhängen. Ob Abd-Aširta ein Phönizier sei, wisse man nicht, er habe aber das Land Amuru, d. h. die Gegend des Libanon erobert. Nach Sayce (Zeitschr. f. Assyriologie VI, 1891. S. 161) findet sich auf einem Siegelzylinder in Keilschrift der Name einer Gottheit Ašratum. Nach Jensen, in derselben Zeitschr. (VI. S. 241 f.) werde zu Babylon im Beltempel Esakila der Name einer Göttin Ašrat erwähnt. Noch viel wichtiger erscheint uns die Entdeckung Sellins in Taanach, denn in dem einen Briefe an Ištarwašur heißt es: „Wenn der Finger der Aširat sich zeigen wird, so möge man es sich einprägen, und es befolgen“![3] — Hier haben wir den Namen in Palästina selbst! Baudissin identifiziert diese Gottheit ohne weiteres mit Aschera, ebenso Winckler[4], Baentsch[5] u. a. — In Altisrael freilich hat man nach alledem nur die aus dem Ašerakult stammenden hei-

---

[1] RE3 Bd. 7, S. 158.

[2] Nach der deutschen Ausgabe v. Rob. Smith S. 144 „Abd Aširti oder Abd Ašrati“.

[3] Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient. 1905, S. 33. cf. auch A. Jeremias. Das A. T. im Lichte des alten Orients. 1904, S. 207.

[4] Gesch. Isr. I. 1895, S. 69 .... Ašera, denn daß letztere auch eine Göttin und nicht nur der heilige Pfahl war, wissen wir jetzt aus den Tel-Amarnabriefen.

[5] Comm. z. Exod.-Lev. Numeri. 1903, S. 283.

ligen Pfähle in den Jahwedienst als Kultusorte übernommen. Wenn das Volk in seinen natürlichen Religionstrieben durch solche Pfähle hier und da veranlaßt wurde, sich dem Ašrat- bezw. Aširatdienste hinzugeben, so konnte später die Erinnerung an diese Tatsache die Brücke schlagen zur Gleichsetzung von Aschera mit Astarte.

Die Ascheren, als ein immerhin seltener Ersatz einer Verehrung Jahwes unter Bäumen, verschwanden. Sie mußten verschwinden. Nicht nur das Verbot des Jahwekultus unter heiligen Bäumen hat dies veranlaßt, sondern auch der notwendige, heiße Kampf gegen die religiösen Naturtriebe Altisraels, die an dem verlockend erscheinenden Ascheragötzendienst üppig emporgerankt waren. Wir müssen Gottes gnädiges Walten darin erblicken und bewundern, daß eine Verehrung Jahwes unter heil. Bäumen und bei Ascheren verboten wurde; denn leicht hätte der Jahwedienst sich dadurch lediglich in Naturdienst verflüchtigen und so in kanaanäischem Kultus untergehen können, gegen den die Propheten eiferten.

5.

Der siebenarmige Leuchter ein Rest bezw. Ersatz einstiger Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen.

Aber in einer Form ist u. E. ein Ersatz solcher Verehrung Jahwes unter Bäumen geblieben und zwar im Tempel zu Jerusalem bis zur Zerstörung des letzten Tempels im Jahre 70 n. Chr. Dieser Ersatz ist der siebenarmige Leuchter im Heiligen. Was veranlaßt uns aber, im siebenarmigen Leuchter[1] einen Ersatz für Jahweverehrung unter heiligen Bäumen bzw. den Rest von einem solchen Kultus zu erblicken? Da ist zunächst die Form. Der Leuchter hat einen Stamm, der unten stark ist und nach oben sich verjüngt. Der Leuchter hat auf jeder Seite des Stammes

[1] v. Holzinger, Comm. z. Exod. S. 126, S. 134.

drei Arme, die wie Äste eines Baumes sich emporstrecken. Blüten sind dargestellt am Schafte und an den Zweigen. Am Schaft befinden sich vier Blütenkelche, mandelblütenförmige Knollen mit daraus hervorbrechenden Blüten (Exod. 25, 31—40 u. 37, 17—24). An jeder Röhre befinden sich drei ebensolche mandelblütenförmige Blumenkelche, je ein Knollen mit daraus hervorbrechender Blüte. Für die Röhre ist der Ausdruck קָנֶה gebraucht, der sonst auch bei Pflanzen angewandt wird. Man darf sich nicht darüber wundern, daß die Zweige nicht rings um den Stamm herum stehen, sondern nur nach zwei entgegengesetzten Seiten, etwa wie die Zweige einer gepreßten Pflanze im Herbarium. Der Grund hierfür ist deutlich genug. Der Leuchter sollte in gediegenem Golde aus einem Stücke hergestellt sein. Er mußte demnach gegossen werden. Aber die Goldschmiedekunst kann bei den Juden nicht auf sehr hoher Stufe gestanden haben; denn große Künstler waren sie überhaupt nicht. Für Altisrael wäre es zu schwierig gewesen, einen goldenen Leuchter aus Ganzem zu gießen, mit Zweigen, die nach jeder Richtung rings um den Stamm liefen. So erinnert die Form des Leuchters an Bäume, wie sie von den Assyrern und von den Babyloniern vielfach abgebildet wurden. Nicht selten stimmt sogar die Zahl der Zweige mit der Zahl der Arme des Leuchters überein, indessen legen wir auf die Ähnlichkeit mit ausländischen Darstellungen keinen besonderen Wert, da diese Ähnlichkeit zufällig sein kann. Wichtiger ist die Entdeckung Dalmans an der Fahrstraße Jerusalem im Wādi el-balāt von dem Bilde eines Lebensbaums, der vermutlich oben frische, unten welke Zweige darstellen soll. Die obere Hälfte erinnerte den Entdecker geradezu an einen siebenarmigen Leuchter[1], obgleich die Enden nicht eine horizontale Linie bilden. Auch das von ihm beschriebene neuentdeckte

[1] Palästinajahrbuch 1906 S. 50.



Siegel[1] trägt zwei Palmen mit je sieben Wedeln, die wegen des Gestells, auf dem sie ruhen, an siebenarmige Leuchter erinnern könnten.[2]

Ja, aber die Lichter! Was sollen diese auf einem Baume? — Eine Verbindung von Lichtern mit Bäumen ist nichts Fernliegendes. Man kann gewiß nicht sagen, daß unser Weihnachtsbaum irgend eine Beziehung zum siebenarmigen Leuchter hätte, und doch brennen auf ihm Lichter! Man beachte ferner, daß bei der genauen Beschreibung des Leuchters in Exod. das einem Baum Ähnliche sehr hervorgehoben wird, während es von den Lampen lediglich heißt (V. 37): Du sollst auch 7 Lampen für ihn anfertigen und man soll ihm die Lampen aufsetzen, damit sie den Platz vor ihm beleuchten. Die Lichter treten also gegenüber der baumartigen Form sehr in den Hintergrund. Darum darf man nicht sagen, daß die Form des Leuchters im Vergleiche zu den Lichtern etwas Nebensächliches wäre Das hat schon Gunkel[3] erkannt, der in den sieben Lichtern Mandelblüten erblicken will. Wir könnten also in dem Öle der Lampen das Bestreben eines Ersatzes für die Lebenskraft der heiligen Bäume sehen, wie bei den Ascheren in

[1] S. 48.

[2] Ist aber das Bild wirklich in Palästina entstanden? Die Inschrift stammt sicherlich von da. Aber auch das Bild? Dalman erinnert selbst an das Schiff des Mondgottes Sin. Das Bild weist, soviel ich nach der Abbildung sehen kann, größere Geschicklichkeit des Künstlers auf als die Darstellung des Namens. Das Lamed ist dem Graveur nur zweimal mit einer Umbiegung nach unten gelungen, während er es das erste Mal nur eckig schrieb, weil dies leichter ist (cf. Kautzsch „ein althebr. Siegel vom Tell el-Mutesellim". ZDPV. 1904. S. 3). Auch ist die Größe der drei Lameds eine verschiedene! Das Mêm erscheint — wenigstens nach der mir vorliegenden Tafel — etwas ungeschickt. Wer weiß, ob bei dem Wāw nicht auch eine Ungeschicklichkeit mit untergelaufen ist. Dalman berichtet selbst, daß dem Graveur bei 'Ālĕph der Stichel ausgeglitten sei. Auch die Trennungslinien zwischen den beiden Buchstabenreihen erscheinen mir im Vergleich zu den Linien auf dem Bilde weniger geschickt.

[3] Schöpfung u. Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen. 1895. S. 124.

findet sich bei A. Jeremias, S. 16, ebenso ein Bild von den sieben babylonischen Planetengöttern auf dem Felsen von Maltaja, S. 11. Die Bauernliste, die von Sellin in Taanach aus altkanaanäischer Zeit gefunden worden ist, nennt ausdrücklich von den „babylonischen" Gottheiten Bel, Adad und Ašera. Das Blühen und Gedeihen der Flora ist aber nicht bloß von der Sonne augenscheinlich abhängig, sondern auch vom Mond. Dieser galt bei den Westsemiten großenteils als Wohnstätte der weiblichen Gottheiten. Er wurde von dem ganzen Altertum als ein Feuchtigkeit, insbesondere Tau spendendes Gestirn angesehen, welches somit auf den Pflanzen- und Baumwuchs förderlich einwirkte.[1] Baum- und Sternbilder finden sich daher vielfach vereint. Nach Baudissin (Studien II, S. 191ff.) wird auf einem in Achat geschnittenen assyrischen Cylinder eine Gottheit dargestellt, die einen Stern auf dem Haupte und andere Sterne längs des Rückens trägt. Vor ihr leuchtet der Halbmond. Neben ihr sitzt ein Hund, und vor ihr steht ein anbetender Priester. Hinter diesem erhebt sich ein Baum und ein gehörntes, springendes Tier. Eine auffallend ähnliche Darstellung bietet Ištar, die mit Köcher, Pfeil und Bogen ausgerüstet, zwischen zwei Bäumen steht. Während ein Stern auf ihrem Haupte glüht und auch an ihrem Rücken Sterne dargestellt zu sein scheinen, leuchtet vor ihr der Halbmond. Sie steht nach A. Jeremias (S. 38) auf Leoparden, und hinter dem Priester erheben sich zwei Steinböcke (Brit. Museum).

Mit dem Monde zugleich ist der heilige Baum abgebildet auf zwei Siegelzylindern im Brit. Museum und nach Lajard, Culte de Mithra. Es lag den semitischen und altorientalischen Völkern also gar nicht fern, den heiligen Baum mit [illegible] nelslichtern in Verbindung zu bringen. Wir können [illegible] auch keinesfalls als Irrtum ansehen, wenn Josephus [illegible] die Siebenzahl der Lichter am goldenen Leuchter

[1] [illegible]lissin, „Astarte" RE3. Bd. II, S. 174ff.

mit den sieben Planeten in Verbindung bringen. Ebenso denkt Baudissin (RE³, Bd. 7, S. 351); noch bestimmter entscheidet sich hierfür A. Jeremias (S. 273). Der heilige Leuchter dagegen ist die sinnbildliche Darstellung des heiligen Baumes. Die Vorstellung eines heiligen Baumes im Tempel zu Jerusalem ist aber nichts Undenkbares. War doch auch die Aschera im Tempel zu Jerusalem (bis Josia) nach unserer Meinung nichts anderes als ein Ersatz für den heiligen Baum neben dem Altare. Außerdem finden wir Bilder von semitischen Völkern, die den heiligen Baum in einem Tempel darstellen. Auf einer karthagischen Münze steht ein tetrastyler Tempel, in dem vier Bäume sich erheben. Auf kaiserlichen Münzen von Heliopolis in Cölesyrien steht eine Zypresse in einem Tempel! Im alten Arabien war bei vielen Stämmen der Dienst der Göttin al-'Uzza', „der Starken", verbreitet. Sie wurde in einem Samura-Baume (einer Akazienart) verehrt. Dieser Baum stand nach Jâkût bei den Banû Chatafân in einem Tempel, welchen der Prophet mit dem Baume zerstören ließ.[1] So steht denn auch der goldene Leuchter im Heiligtume der Juden als ein Rest der Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen. Die Lichter sind Ersatz des notwendigen Lebens im Baume, und damit verbindet sich zugleich die Verehrung Jahwes als des Blitze schleudernden Gewittergottes oder, nach der Siebenzahl der Planeten, als des Lichtspenders (Jes. 10, 17 und ψ 104, 2) und des Herrschers über die Planeten. — Die Erklärung des siebenarmigen Leuchters als eines Ersatzes bezw. Restes einstiger Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen ist meines Wissens noch nicht ausgesprochen worden; denn Gunkel denkt an den Weltbaum[2]. Die Form des Leuchters mag assyrisch sein. Schon Baudissin schreibt in RE³ (Bd. 7, S. 351): „Der heilige

[1] Baudissin, Studien II. S. 191 ff.
[2] Schöpfung und Chaos. S. 130.

Baum der **Assyrer** mit seinen Knospen, Blüten oder Früchten erinnert sehr an die Form des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters, umsomehr als auch jener Baum (worauf mich zuerst vor Jahren Schrader aufmerksam gemacht hat) in der Zahl seiner Zweige vielfach die Sieben aufweist. Es wäre möglich, daß der Leuchter dem heiligen Baume [— der Assyrer —] nachgebildet und daß dann die Kombination von Licht und Feuer (die Siebenzahl der Leuchten etwa mit der Planetenzahl zusammenhängend) mit dem Baume zu beurteilen ist, wie im brennenden Busch." —

In ähnlicher Weise hat auch Gunkel diesen Gedanken verfolgt.[1] Sowohl der Leuchter bei Sacharja 4, 1—6a und 10b wie der in Exod. 25, 31f. ahme in der Form einen Baum mit sechs oder sieben Ästen nach, was auch Riehm[2] aufgefallen sei. Die Absicht der Künstler, einen Baum darzustellen, werde dadurch ganz deutlich, daß der Leuchter mit Baumblüten und zwar mit den Blüten des Mandelbaumes geschmückt sei. Auch nach ihm entsprechen die sieben Lampen den sieben Planeten, obgleich er ursprünglich die Stellen bei Josephus und bei Philo nicht gekannt hat (cf. seine Anmerkung), und aus der baumartigen Gestalt des Leuchters schließt er auf eine alte mythologische Vorstellung von einem Himmelsbaume, dessen Laubdach der Himmel ist und dessen Früchte die als Mandeln vorgestellten Sterne darstellen. Aber abgesehen von babylonischem Einflusse bei Sach 4, 10 scheint mir Gunkel im Irrtum zu sein, wenn er den siebenarmigen Leuchter nicht

---

[1] Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895. S. 124ff. bes. S. 127. Daß er dabei im Gegensatze zu meiner Erklärung an den **Weltbaum** denkt (S. 130), habe ich bereits erwähnt (S. 49).

nauer (H. W. „Leuchter" S. 901): .... „so daß das Ganze ein 'es Ansehen gewann." Derselbe Artikel bemerkt, daß die s siebenarmigen Leuchters auf dem Titusbogen in Rom nach 'nen Geschmacke des Künstlers zu dick dargestellt worden Josephus ausdrücklich berichtete, daß die Arme dünn waren. Das spricht wiederum für unsre Ansicht.

als eine israelitische Einrichtung ansieht, sondern seinen Ursprung lediglich in Babylon sucht und lediglich einen Himmelsbaum mit kosmologischen Ideen darin erblickt. Namentlich seine Deutung der sehr unsicheren Figuren am Fuße des auf dem Titusbogen dargestellten Leuchters, den ich in Rom genau zu betrachten Gelegenheit hatte, kommt mir unwahrscheinlich vor. — Schon Baentsch[1] erklärt unter Hinweis auf den babylonischen Himmelsbaum nach Gunkel, daß die Israeliten natürlich an dergleichen Dinge bei ihrem Leuchter nicht gedacht hätten.

Da nun außer Gunkel schon Riehm und Baudissin bei dem siebenarmigen Leuchter an die Gestalt eines Baumes erinnern, so bestärkt mich dies in der Meinung, daß die Baumform des Leuchters nichts Willkürliches, auch nichts Nebensächliches ist, sondern einen Rest bezw. einen Ersatz des Jahwekultus unter Bäumen bietet.[2] — Wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß wir solche Vorstellungen im A. T. selbst nicht mehr finden. Die einzige Quelle über die Form des goldenen Leuchters bietet die Priesterschrift. Diese schweigt aber gänzlich über die heiligen Bäume und über die Ascheren. Sie interessiert ja überhaupt keine Jahweverehrung außer an dem für sie allein legalen Kultusorte, der Stiftshütte. Wie hätte eine solche Schrift An-

[1] Komm. z. Exod.-Lev.-Num. 1903. S. 227.

[2] Nachträglich sehe ich, daß in einem Abschnitte über den Altar zu Jerusalem auch bei Rob. Smith (d. Rel. d. Sem. Stübe) S. 292 — freilich nur ganz nebenbei — der Meinung Ausdruck gegeben ist, daß der Leuchter mit dem heil. Baume — der Assyrer — in Zusammenhang stehe, indem das Motiv der künstlerischen Verzierung vom Mandelbaume entnommen sei. — Aber wozu eine direkte Entlehnung aus dem Assyrischen, da Anschauungen aus dem Osten schon zur Kanaaniterzeit in Palästina eingedrungen waren? cf. Stade (B. Th. d. A. T. S. 231). Nur der siebenarmige Leuchter der nachexilischen Gemeinde (Sach. 4) ist mit babylonischen Gedanken sicher verbunden, indem die sieben Lichter als Augen Jahwes erklärt werden. Wenn die künstlerische Darstellung des heiligen Leuchters mit Darstellungen der Assyrer und der Babylonier Ähnlichkeit hat, so ist die Ähnlichkeit der Anschauung noch lange nicht gewährleistet.

deutungen über Dinge und Verhältnisse machen sollen, die ihr gänzlich fern lagen!

Wenn im salomonischen Tempel zehn goldene Leuchter erwähnt werden, so haben sie schwerlich eine andere Form gehabt, als die in Exodus beschriebene. Nur wegen des größeren Raumes und zur Vermehrung der Pracht können zehn Leuchter aufgestellt worden sein. Freilich wird diese Nachricht aus 1. Kön. 7, 48 als historisch bezweifelt; denn in genanntem Kap. gilt v. 47—50 als nachexilischer Zusatz.[1] Ganz spät ist dieselbe Nachricht in 2. Chron. 4, 7f.

Nach Jerem. 52, 19 wurden unter anderen Tempelgeräten auch Leuchter aus Gold im Jahre der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 586 fortgeführt. Wir dürfen an die heiligen zehn Leuchter des salomonischen Tempels denken. Jedoch ist auch dieser Text durch Zusätze erweitert; denn dieselben Gegenstände werden wiederholt genannt. Auch ergeben sich Zusätze aus einer Vergleichung mit 2. Kön. 25, 15.

Jedenfalls hat der nachexilische (serubabelsche) Tempel nur einen Leuchter gehabt, der sicherlich nach der Anordnung der Priesterschrift hergestellt worden sein wird. Antiochus Epiphanes nahm diesen zwar weg und zerschlug ihn mit sonstigem Tempelgerät, um Gold und Silber mitzunehmen (1. Makk. 1, 22—24) aber Judas Makkabi ersetzte ihn durch einen neuen (1. Makk. 4, 49). Die Nachrichten des Josephus fallen nicht in die Wagschale, wenn er (Antt. 12, 7 S. 224) von mehreren Leuchtern redet. Läßt er doch (8, 3 S. 144E) durch Salomo 10000 Exemplare verfertigen aber doch nur einen aufstellen! Im Tempel des Herodes war nur ein Leuchter, der sicherlich dem in Exodus beschriebenen ähnlich war. Denn damit stimmt nicht bloß die Beschreibung des Josephus (bell. jud. lib. 7 C. 24 S. 575) überein, sondern insbesondere auch die Abbildung am

[1] cf. Stade, Zeitschr. für d. altt. Wissensch. III. S. 168ff. „Der Text des Berichtes über Salomos Bauten.“

Triumphbogen des Titus. So dürfen wir in allen diesen Leuchtern schließlich einen künstlichen Ersatz bzw. einen Rest für die einstige Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen erblicken. Mit der Offenbarung der Lebenskraft Gottes in der Flora verbindet sich die Offenbarung Gottes, als des Himmelsbewohners, in den Planeten bezw. im Lichte überhaupt, so daß sieben Lichter dem goldenen Baume aufgesetzt worden sind.

Die spätere Zeit hat aber wahrscheinlich von der ursprünglichen Bedeutung des Leuchters nichts mehr gewußt, da viele Schriftsteller nicht gern an eine Verehrung Jahwes unter heiligen Bäumen wegen der damit verbundenen Gefahr einer Verflüchtigung des Jahwekultus zu einem bloßen Naturdienst erinnerten. Vielmehr brandmarkten sie solchen Kultus als götzendienerisch und stellten ihn als verabscheuungswürdig hin, weil tatsächlich einst viel kanaanäischer bezw. auswärtiger Götzendienst mit Kultus unter Bäumen verbunden war.

II.

Die Benutzung der Pflanzenwelt am Kultusort.[1]

Kultusort waren einst heilige Bäume und Höhen, heilige Haine (Gen. 28, 16f.) und heilige Quellen (1. Kön. 1, 9 1. Kön. 1, 38, Neh. 2, 13). Aber außer diesen natürlichen Kultusorten gab es von Menschenhand gebaute Heiligtümer. Zu ihrem Bau wurde auch die Pflanzenwelt irgendwie benutzt. Ein solcher Kultusort wird uns zu Rama genannt (1. Sam. 7, 17 u. 9, 22). Er besteht aus einer einfachen Halle, לִשְׁכָּה — vermutlich ganz oder zum Teil aus Holz —, die neben einem Altare erbaut ist, auf welchem Samuel Opferhandlungen zu vollziehen pflegt v. 19. In dieser Halle befinden sich ungefähr 30 Geladene, als Saul mit seinem Knechte dort erscheint. Vermutlich war eine solche לִשְׁכָּה an vielen Orten zu finden; denn nach dem Gesetz Exodus 20, 24 war es leicht, überall sich eine Opferstätte aus Erde oder aus unbehauenen Steinen in alter Zeit herzustellen. Wenn heilige Bäume nicht da waren oder nicht ausreichten, wird manche Gemeinde eine לִשְׁכָּה gebaut haben. Als alte Kultstätten werden erwähnt jenseits des Jordan Mizpa (Ri. 11, 11), ein anderes Mizpa in der Mitte des Landes (Ri. 20, 1. 1. Sam. 7, 6. 11 u. 10, 17), Betel (Ri. 20, 26.

[1] cf. u. a. Marti, Gesch. d. Isr. Rel.5 1907. § 27. S. 113—118.

27. 21, 2. 2. Kön. 23, 15), Gibeon (1. Kön. 3, 4), Gilgal (1. Sam. 10, 8. 11, 15. 13, 8. 15, 21), Betlehem (1. Sam. 20, 6. 28 u. 29), Hebron (2. Sam. 5, 1f. 15, 7), Beerseba (Amos 8, 14 [Gen. 21, 33]). Sicher war ein Gotteshaus in Dan, dem alten Lajisch, (Ri. 18, 29); denn dort dient der Levit Jonatan Ben Gerson als Priester am Heiligtume. Darum konnte Jerobeam I. (1. Kön. 12, 29) ohne große Mühe diesen Ort später zu einem Reichsheiligtum ernennen. Ebenso war in Nob ein Heiligtum (1. Sam. 21, 2); denn der Priester Ahimelech waltet dort seines Amtes. Dort ist auch das Schwert Goleats an heiliger Stelle aufbewahrt, dort werden Schaubrote im Heiligtume aufgelegt. In Betel erhebt sich ein stolzer Reichstempel (1. Kön. 12, 29). Nach Amos 7, 10 waltet Amazja dort als Oberpriester seines Amtes. In Silo befindet sich ein Jahwetempel (1. Sam. 1, 9. 3, 15. 4, 18); denn es ist dort nicht bloß von Türpfosten die Rede, sondern auch von den Toren des Tempels. Daß solche Heiligtümer auch zur Zeit der Propheten eine Rolle gespielt haben, ist sicher. Man denke an Amos 7, 9. 8, 3, Hosea 10, 1, Micha 1, 5 und Jerem. 11, 13. Wie lange die verschiedensten Heiligtümer im Lande besucht worden sein müssen, ergibt sich aus dem Tadel des deuteronomischen Redaktors, daß die Könige bis auf Josia den Höhendienst nicht abtaten. Wie diese Heiligtümer gebaut waren und insbesondere welche Holzteile sich daran befanden, wissen wir nicht. Vielleicht hatten einige Ähnlichkeit mit der Form des salomonischen Tempels. Denn daß diese von den Orientalen überhaupt bevorzugt war, ersieht man schon aus dem phönizischen Tempelchen in Ton aus Idalion auf Cypern, von dem z. B. in Guthes Bibelwörterbuche eine Abbildung sich findet.[1] Wenn wir im folgenden vom „Kultusorte" reden, meinen wir den Tempel zu Jerusalem.

---

[1] S. 655.

I.

Gab es einen heiligen Hain um das Heiligtum?

Man nimmt vielfach an, daß um den Tempel zu Jerusalem einst Bäume standen, so wie jetzt auf dem Haram herrliche Zypressen sich erheben. Man bezieht sich hierbei auf ψ 52, 10:

וַאֲנִי כְּזַיִת רַעֲנָן בְּבֵית אֱלֹהִים
בָּטַחְתִּי בְחֶסֶד אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד׃

Es ist keine Frage, daß בְּבֵית אֱלֹהִים „am Hause Gottes" heißen kann. Denn z. B. 1. Sam. 29. 1 heißt בָּעַיִן „an der Quelle" und Ez. 10, 15 בִּנְהַר־כְּבָר „am Flusse Chebâr" (cf. Gesenius-Kautzsch. Hebr. Gram.[27] 1902. § 102, 2 [S. 295] und § 119, 3b [S. 383]). Demnach könnten einst um das Heiligtum Olivenbäume gepflanzt gewesen sein. Nach ψ 92, 13 könnten sogar Palmen und Zedern am Heiligtum gestanden haben, die im Vorhofe herrlich sproßten und noch im Alter Frucht trugen, die saftvoll und frisch die Gerechtigkeit Jahwes verkündeten. Auch Sacharja 1, 8ff. hat man herangezogen, indem man bei בַּמְּצֻלָה an einen bestimmten Talgrund dachte, nämlich an den des Tempelberges von Jerusalem. Dazu wird man ermutigt durch den Ausdruck מַלְאַךְ יְהוָה הָעֹמֵד בֵּין הַהֲדַסִּים (v. 11); denn damit kann eine Offenbarungsform Jahwes auf dem Tempelberge zwischen Myrtengebüsch gemeint sein.[1] Somit ist ein heiliger Hain um den Tempel denkbar, der aus Myrte und aus den verschiedensten Bäumen bestand. Aber alle diese Stellen sind recht unsicher. In ψ 52 müssen wir schon auf die Echtheit der Überschrift verzichten, da der Tempel zu Jerusalem noch gar nicht stand, als der Edomiter Doeg kam und Saul meldete, daß David in das Haus Ahimelechs gekommen sei. Ferner wird der Fromme mit einem grünenden Ölbaume bloß verglichen, so daß wir בְּבֵית אֱלֹהִים

[1] cf. Marti, Dodekapropheton, S. 401/402.

besser mit „im Hause Gottes" übersetzen. In ψ 92, 13 spricht gegen obige Annahme, daß auch hier der Fromme mit einer Palme und einer Zeder auf dem Libanon (!) nur verglichen wird. Darum ist auch in v. 14 vom Frommen die Rede, der in den Vorhöfen Gottes gleichsam wie eine Palme sproßt. Sacharja vollends redet von dem Myrtentalgrunde zu einer Zeit, da nur der zweite Tempel in Betracht kommen konnte. Obendrein sind die Worte 1, 10 und 1, 11 „der zwischen den Myrten hielt" sehr verdächtig.[1] Gunkel[2] erklärt, daß die Myrten im Tale ihrer Natur nach ursprünglich mythologische Vorstellungen seien. Daß aber der zweite Tempel keinen Hain gehabt hat, wird ausdrücklich bemerkt durch Hekatäus bei Josephus[3] (C. Apionem lib. I. S. 596): Simulacrum ibi nullum omnino est neque statua neque ulla prorsum strips, quales sunt luci aut aliquid huius modi. Der Tempel hat keinen heiligen Hain um sich gehabt.[4] Ob früher vorhandene Heiligtümer einen hatten, wissen wir erst recht nicht, aber wahrscheinlich ist es, daß man einen Kultusort gern in der Nähe heiliger Bäume oder eines heiligen Haines errichtete.

2.

Welche Bäume wurden als Baumaterial am Heiligtum benutzt und für welche Teile?

Wir fassen zunächst den salomonischen Tempel ins Auge, nicht die Stiftshütte, weil wir mit dem ersten jerusalemischen Tempel zu beginnen Veranlassung hatten, und weil wir über diesen Tempel die verhältnismäßig genauesten

[1] Kautzsch, Textkritische Anmerkungen zu Sach. in seiner Bibelübersetzung. [2] Schöpfung und Chaos. S. 123.
[3] Eine griechische Ausgabe war mir nicht zur Hand.
[4] cf. Baudissin. Studien. II. S. 227.

und sichersten Nachrichten haben.[1] Wenn auch dieser Tempel nur ein Teil des Palastes der Königsburg war,[2] so verliert er darum nichts von seiner religiösen Bedeutung. Er kann sehr wohl von den Priesterkreisen Jerusalems als Zentralheiligtum erhofft worden sein, indem diese abwarteten, ob der Tempel wegen seiner Schönheit nicht die anderen Heiligtümer allmählich in den Schatten stellen und zuletzt ganz verdrängen würde. Jedenfalls werden sie alles daran gesetzt haben, dies zu erreichen.[3]

Vor allem wurde die Zeder, אֶרֶז, zum Bau des Tempels gebraucht. — Namentlich auf dem Libanon wuchs sie zu gewaltiger Höhe und zu staunenswerter Stärke in großen Mengen heran. Das Holz derselben wurde als kostbares Bauholz ungemein geschätzt. Die Zeder breitet ihre Äste sehr weit aus, während die dünneren Zweige herabhängen. Die Nadeln sind etwa zolllang und steif, sie stehen in Büscheln von mehr als zwanzig beisammen, so daß dieser Baum unserer Larche am nächsten kommt. Die männlichen Blüten werden von gelben, etwa einen Finger starken Kätzchen gebildet, die weiblichen von kleinen, ovalen Kegeln, die anfangs rot leuchten allmählich aber in hellbraune Farbe übergehen. Aus ihnen entwickeln sich die aufrechtstehenden, roten Zedernzapfen. Das Holz ist fest,

---

[1] cf. Kittel, Kommentar zu d. Büchern der Könige. 1900. S. 46—69 und Benzinger 1899.

[2] U. a. Nowack, Hebr. Arch. II, S. 25 f. — Stade, Gesch. Isr. I, S. 311 f. — H. Winckler, Gesch. Isr. II. 1900. S. 247 f.

[3] Man vergleiche hierzu Kittel, die Bücher der Könige (1900) S. 45. Für den frommen Israeliten der Zeit Salomos, vollends wenn er der Priesterschaft des Tempels angehörte, war gewiß der Tempel schon wichtig genug, um ihn den an sich größeren und vielleicht gleich reichen Palastbauten vorzuziehen. Von hier aus angesehen könnte der
Bericht über den Tempel und Palastbau wohl von einem Zeit-
n Salomos verfaßt sein, denn er hatte wohl einen Priester zum
r. cf. zu Kap. 7, 13—51 Seite 60. „Sein Verfasser ist wohl
Königs-Annalen, vor allem in Juda) nahestehender priesterlicher

duftet stark und eignet sich, da es der schönsten Politur fähig ist, besonders gut zu Getäfel.

Nach 1. Kön. 5, 24 lieferte man zum Tempel außer Zedern auch gewaltige Zypressenstämme (עֲצֵי בְרוֹשִׁים). Zypressen bildeten nächst der Zeder den Hauptschmuck des Libanongebirges (Jesaia 14, 8. 37, 24. 60, 13). Cupressus semper virens gehört zu den Coniferen. Die Belaubung bildet eine dichte, schmal kegelförmige Krone von wunderbar dunkler Farbe. Die kleinen, spitzen Blätter liegen dachziegelförmig übereinander. Es ist fast, als ob der hohe, schlanke Baum sich in einen dunklen Sammetmantel eingehüllt hätte. Die Frucht wird von kleinen Zapfen gebildet, unter deren Schuppen die zahlreichen Samenkörnchen liegen. Das Holz ist von großer Dauerhaftigkeit und wurde daher vielfach verwendet nicht bloß als Bauholz zu Fußböden und Türen, sondern auch zum Getäfel der Schiffe sowie zu Lanzenschäften und zur Herstellung musikalischer Instrumente (2. Sam. 6, 5).

Es ist beachtenswert, daß P. Fonck[1] in בְּרוֹשׁ nicht die Zypresse sieht, sondern eine „wirkliche und wahrhaftige Tanne". Denn Hieronymus (Ep. 106 ed. Sun. et Fretell. 65 (Migne XXII, 861) trete mit aller Entschiedenheit für die Tanne ein. Auch finde man noch Tannen auf den Bergen bei Ehden, „die ihre Existenzberechtigung gegen alle ihre Widersacher gerade an dem von der Bibel bezeichneten Standort auf dem Libanon in der Nachbarschaft der Zedern energisch verfechten." Es sei zwar nicht unsere Tanne aber eine Verwandte derselben, die von ihren ersten Entdeckern, Antoine und Kotschy, als cilicische Tanne (Abies cilicia) bezeichnet worden sei. Antoine und Kotschy (S. 410) sagten von ihr: „Sie erregt durch ihr silbergraues Aussehen einen heiteren Eindruck im Beobachter, zeichnet sich durch ihren schlanken Wuchs, den von Grund aus mit Ästen be-

[1] cf. S. 77—82.

setzten Stamm, sowie die dicht mit Nadeln behangenen Zweige aus. Die aus den Stämmen gewonnenen Bretter werden „vorzugsweise zur Deckung der Häuser benutzt, da sie sich in der starken Hitze nicht so werfen wie Bretter von Föhren und Zedern." — Dagegen ist nur einzuwenden, daß Fonck selbst sagt, diese Ansicht habe bei den Neueren wenig Anklang gefunden (S. 82). Auch scheint mir Hieronymus keineswegs „mit aller Entschiedenheit" für die Tanne einzutreten, da er nur sagt „magis abietes quam cupressos significat." Hieronymus leugnet also gar nicht, daß בְּרוֹשׁ auch die Zypresse bezeichnet. Obendrein ist zu untersuchen, in welchem Sinne das „magis" steht. Ferner sagen die Entdecker, das Holz sei „sehr weich, der Fäulnis und dem Wurmfraß stark unterworfen." Wird man wirklich solches Holz zum Bau des Tempels, zur Herstellung von Fußböden und Türen, zum Getäfel der Schiffe, zu Lanzenschäften und zur Herstellung musikalischer Instrumente gebraucht haben? Es müßte auch irgendwie nachgewiesen werden, daß die wirklich vorkommende Tanne schon in alter Zeit dort wuchs. Mir ist nur bekannt, daß z. B. an einem sehr günstig gelegenen Orte auf Capri ein geschickter Gärtner sich alle Mühe gegeben hat, eine dort gepflanzte Tanne zu erhalten; aber sie ging bald trotz aller Pflege ein.

Das „Haus Jahwes" war ein rechteckiges Gebäude von 60 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe (1. Kön. 6, 2). Die Mauern waren bis zur Decke mit Zedernholz bekleidet, so daß man vom Mauerwerk nichts sah. Das Dach ist jedenfalls flach gewesen, obgleich einige ein Giebeldach angenommen haben. Auch dieses war aus Zedernbalken gebildet. Jedenfalls aber waren bei diesem Dache Hilfskonstruktionen nötig, obgleich von ihnen (1. Kön. 6ff.)
eiter geredet wird; denn Zedernbalken von solcher
würden sich gebogen haben. Nach 1. Kön. 6, 16
der innere Raum des Tempels durch eine Wand,
zur Decke reichte, in zwei ungleiche Teile zerlegt.

Diese Scheidewand wurde ebenfalls aus Zedernholz hergestellt. Das Heilige war somit an den Wänden und an der Decke aus Zedernholz gebaut, war 40 Ellen lang, 30 Ellen hoch und 20 Ellen breit. Für das Allerheiligste blieb nur eine Länge, Breite und Höhe von 20 Ellen (1. Kön. 6, 16). Man darf nicht meinen, daß von Außen das Allerheiligste 10 Ellen niedriger gewesen wäre wie die übrigen Teile; denn nach 1. Kön. 6, 2 muß eine gleichmäßige Höhe des Tempels angenommen werden. Demnach befand sich über dem דְּבִיר noch ein besonderer Raum von 10 Ellen Höhe und 20 Ellen Breite, über den wir nichts Näheres erfahren. Der Fußboden des ganzen Tempels war aus Zypressenholz hergestellt. Das Allerheiligste wird wohl völlig dunkel gewesen sein; denn:

> Die Sonne hat Jahwe an den Himmel gesetzt,
> Er selber wollte im Finstern wohnen:
> Nun hab ich gebaut ein Haus dir zur Heimat,
> Eine Stätte, drin ewig zu weilen.
>
> (1. Kön. 8, 12).[1]

Daraus ist zu schließen, daß die Fenster erst im letzten Drittel der Höhe des Tempels angebracht waren. Diese waren mit einem Gitter aus Holz verschlossen. Die Tür zum Allerheiligsten hatte Pfosten von Olivenholz und Türflügel von demselben Materiale (1. Kön. 6, 31). Die Form dieser Türe scheint ein Fünfeck gewesen zu sein (Vulgata: postes angulorum quinque). Demnach trug die Oberschwelle der Tür zwei im Winkel zusammenstoßende Pfosten, die mit ihr ein Dreieck und mit den Seitenpfosten zusammen ein Fünfeck bildeten.[2] Bähr[3] macht dagegen geltend, daß eine fünfeckig geformte

[1] Nach LXX hergestellte Übersetzung v. Budde (Gesch. d. alt. hebr. Literatur 1906, S. 20).

[2] Kautzsch, Textkritische Erläuterungen zu den mit ' ' bezeichneten Stellen der Bibelübersetzung. S. 21, ebenso Kittel im H. K. S. 54. Er schlägt die Lesart חֲמִשִּׁים für חֲמִשִּׁית vor.

[3] Symbolik des mosaischen Kultus. Heidelberg. Bd. 1. 1837. Bd. 2. 1839.

Tür im alten Oriente beispiellos wäre. Aber das würde gewiß nichts schaden; denn es gab eben nur einen Eingang zu dem einzigartigen Allerheiligsten des Tempels. Die Türe zum Heiligen (zum Vorderraum) dagegen war bloß viereckig (1. Kön. 6, 33).

Die Pfosten waren ebenfalls von Olivenholz, die Türflügel dagegen aus Zypressenholz. Jeder Teil derselben bestand aus zwei drehbaren Türblättern, so daß man beim Eintreten ins Heiligtum nicht die ganzen Türflügel zu öffnen brauchte, sondern nur die inneren Türblätter zurückzuschlagen hatte. An sich ist es auch denkbar, daß die Türen, wie Keil will, bei einer Höhe von etwa 8 m, in der Mitte der Höhe in zwei Hälften geteilt waren, so daß die untere Hälfte ohne die obere geöffnet werden konnte. Der Grund für die Benutzung von verschiedenem Holze bei beiden Türen liegt wohl einfach darin, daß Olivenholz so schwer ist, daß bei der Größe der Eingangstüre leicht eine Senkung hätte eintreten können und daß die täglich häufige Öffnung einer großen, schweren Olivenholztüre zu viel Schwierigkeiten bereitet hätte. Zu diesem schon von Keil[1] geäußerten Grunde fügt Nowack[2] hinzu, daß vielleicht die Türflügel von Zypressenholz aus einem Stück gearbeitet sein konnten, während dies bei Olivenholz ausgeschlossen war.

Die Decken und die Fußböden des 15 Ellen hohen, dreistöckigen Seitenbaues (יָצִיעַ), der den Hauptbau auf drei Seiten umgab, waren von Zedernholz hergestellt. Die Balkenlagen ruhten auf Vorsprüngen, welche in der Außenmauer des eigentlichen Tempels vorgesehen waren. Diese muß demnach in Absätzen nach oben immer weiter zurückgetreten sein, so daß vom Außenbau das unterste Stockwerk 5 Ellen breit war, das mittlere 6, das dritte 7 Ellen (1. Kön. 6, 5ff). Endlich ist der Vorhof zu erwähnen, denn

[1] Kommentar. S. 66. [2] Archäol. II. S. 31. Anm. 5.

dieser war nicht bloß durch eine Mauer aus drei Reihen Quadersteinen, sondern auch durch eine Lage von Zedernbalken hergestellt (1. Kön. 7, 12).

3.

Kultusgeräte, soweit die Pflanzenwelt Material dazu bot.

Zum Kultusort gehört notwendig auch die Ausstattung des heiligen Raumes. Wir haben sie ins Auge zu fassen, soweit sie durch Benutzung der Flora hergestellt war. Hierbei wollen wir zunächst die heiligen Geräte des Tempels, dann aber auch die etwa besonders zu besprechenden Geräte der Stiftshütte betrachten. — Nach 1. Kön. 6, 23f wurden für den Raum des דְּבִיר zwei Kerube aus dem Holze des wilden Ölbaumes verfertigt. Jeder war 10 Ellen hoch, die Flügel dagegen maßen 5 Ellen. Die Kerube breiteten ihre Flügel aus, so daß sie mit den äußeren Flügeln die einander gegenüberliegenden Wände berührten, während die beiden anderen in der Mitte des Raumes an einander stießen. Etwas Genaueres über diese Kerube können wir nicht sagen; denn die Kerube bei Ezechiel haben babylonische Vorbilder, und die „einzig verbürgt israelitische Form der Kerubim“ auf dem Räucheraltar von Taanach (menschliche Gesichter, tierische Leiber und Flügel) ist doch nicht ursprünglich israelitisch, und der Altar stammt erst aus einer Zeit zwischen 800 und 600.[1] Nicht einmal die Art der Bildhauerarbeit läßt sich genauer bezeichnen; denn da die Bedeutung von מִקְלַעַת unbestimmt ist, sagt uns

[1] Sellin, Ertrag d. Ausgrabungen im Orient. S. 33 u. d. Abbildung des Räucheraltars in derselben Schrift. cf. ferner: A. Jeremias, d. A. T. i. L. d. a. O. S. 347—352. — Friedr. Delitzsch, Paradies. S. 150f. — Smend, Lehrb. d. atestl. Rel. gesch[2] 1899. S. 24 A. u. S. 279, 447 ff. — Nowack, Hebr. Arch. II. S. 38f. — Keil, Arch.[2] S. 98. — Stade, Bibl. Theol. d. A. T. I. 1905, S. 94f. 120. 122. 242. 289—291. 351. 231. — Rob. Smith (Stübe) S. 63.

der Ausdruck מַעֲשֵׂה צַעֲצֻעִים (Vulg. opus statuarium) in 2. Chron. 3, 10 nicht viel.

Jedenfalls eignete sich das Holz des wilden Ölbaumes zur Herstellung dieser Gestalten, wie überhaupt zu künstlerischem Schnitzwerk, besonders gut. Der Stamm eines solchen Baumes wird 6—12 m hoch, ist nicht selten krumm gewachsen und mit einer rissigen, grauen Rinde bedeckt. Die lanzettförmigen, steifen und lederartigen Blätter stehen paarweise und zeigen oben eine mattgrüne, unten eine weißliche Farbe.[1]

Nach 1. Kön. 8, 1 ff stand die Lade mit dem Gesetze Jahwes im Allerheiligsten unter den Flügeln der Kerube. Nach einem späteren Zusatze (v. 7) war die Lade so aufgestellt, daß die langen Tragstangen von dem Platze vor dem דְּבִיר aus gesehen werden konnten. Die Lade war nach Exod. 25, 10 ff bezw. 37, 1 aus Akazienholz. Es gibt unter den Akazien mehrere hundert Arten, teils Bäume, teils Sträucher, die einzelne oder in Trauben stehende, kugelförmige Blüten haben. Hier ist der ägyptische Schotendorn (spina Aegyptiaca der Alten) gemeint, ein großer Baum, dessen Dornen an rötlicher Rinde paarweis stehen. Die Blüten sind gelb und wohlriechend, in Ähren gestellt, die Blätter doppelt gefiedert. (Plinius, hist. nat. ed. Ludovicus Janus, Lips. 1880 11, 109 ff S. 53 (67) Vol II. lib. XIII. C. 9, 63 (19). Josephus, antt. lib. III C. 6 (S. 49), sagt von dem Holze, daß es sehr schön und gegen Morschwerden widerstandsfähig sei. Es ist der einzige, auf der Sinaihalbinsel wachsende Baum, dessen Holz als Bauholz verwendet werden kann. Dasselbe ist sehr hart und trotzdem außerordentlich leicht, so daß es nicht bloß sehr lange hält, sondern auch zu Geräten, die getragen werden sollten, besonders geeignet ist. Wenn das Holz alt wird, ist es beinahe so schwarz wie Ebenholz (Ges. Thes. p. 1452).[2] Die Lade

war 2 1/2 Ellen lang, 1 1/2 Ellen breit und ebenso hoch. Ein Kranz, vermutlich aus vergoldetem Akazienholze, lief rings herum. An den vier Füßen waren Ringe befestigt, durch welche Stangen, wiederum aus Akazienholz, gezogen waren, die niemals aus ihrer Lage entfernt werden durften. Von der Deckplatte mit den Keruben ist hier nicht zu reden, da sie nach Exod. 25, 17 aus gediegenem Golde hergestellt werden sollte. — Die Lade war der Repräsentant Jahwes. In welcher Weise die Lade dies war, haben wir in vorstehender Arbeit nicht zu erörtern.[1]

In der Lade des salomonischen Tempels befand sich nach der ausdrücklichen Versicherung von 1. Kön. 8, 9 und 2. Chr. 5, 10 außer den Gesetzestafeln nichts. Auch Hebr. 9, 4 kann uns hierüber eines besseren nicht belehren. Aber um für unser Thema nichts auszulassen, müssen wir auch von einem „grünenden Stabe" und von einem Kruge mit Manna sprechen. Denn es wäre immerhin denkbar, daß im jerusalemischen Tempel, wie in der Stiftshütte nach Num. 17, 16—27, „vor dem Gesetze" solche Gegenstände aufbewahrt worden wären. Behauptet man doch, daß P in seinen genauen Schilderungen der Stiftshütte den Tempel zu Jerusalem hauptsächlich vor Augen habe.

Dieser Stab (מַטֶּה) war von einem Mandelbaume geschnitten, denn er hatte nicht bloß פֶּרַח, grünes Sprossen, und צִיץ, volle Blüten, sondern auch שְׁקֵדִים, reife Mandeln, hervorgebracht. שָׁקֵד, sonst לוּז, heißt der Mandelbaum von

[1] cf. W. Lotz, D. Bundeslade. Erl. u. Leipz. 1901. — Stade, Bibl. Theol. d. A. T. I. S. 34. 37. 43f. 59. 73. 86. 91. 94f. 103. 105. 107. 116—118. 122. 129. 163. 167. 197—199. 236. 248—250. 351. — Nowack, Hebr. Arch. II. S. 3f. — Jakob, Exeget. krit. Forschungen. 1905. S. 152. — M. Dibelus, D. Lade Jahwes. Göttingen. 1906. Wellhausen, Gesch. Isr. in Kultur der Gegenwart v. P. Hinneberg. 1906, S. 8. A. Jeremias. D. A. T. i. L. d. AO. S. 262. Holzinger, Exodus S. 121—124. — Zum Dekalog cf. Sellin, Bibl. Urgesch. S. 34 u. S. 8. E. König, Neueste Verhandlungen üb. den Dekalog. NKZ 1906, S. 580f. NKZ 1900, S. 381. Giesebrecht, D. Geschichtlichkeit d. Sinaibundes. 1900. Baentsch, Commentar. 1903, LIII. Lotz, D. AT u. d. Wissensch. 1905, S. 164. 241.

שקד, die Augen öffnen, weil er zuerst von den Bäumen aus dem Winterschlafe erwacht und seine herrlichen Blüten treibt, bevor sich die lanzettförmigen, gezahnten Blätter entwickeln. Der Baum wird bis zu 5 m hoch und ist schon Ende Januar bezw. Anfangs Februar dicht mit fast stiellosen, sehr nahe neben einander stehenden Blütenknospen bedeckt. Zunächst ist die Blüte rosenrot, später wird sie weiß, bei anderen behält sie eine rötliche Farbe. Die Früchte sind oval. Der süße bezw. bittere Kern steckt in einer filzigen, brüchigen Schale. Sicherlich hat ein solcher Mandelbaumstab im Kultus eine Rolle gespielt als ein Beweis der gewaltigen Taten Gottes. Wahrscheinlich hatte man den Stab einst zu einem heiligen Orakel in einer wichtigen Angelegenheit benutzt.[1] Denn zwölf heilige Stäbe, von jedem Stamme einer mit Bezeichnung des Namens, waren zuerst im Offenbarungszelte niedergelegt worden, und nur der Stab Levis mit dem Namen Aarons hatte frische Triebe hervorgebracht (Num. 17, 16ff.). Auch in späterer Zeit benutzte man solche Staborakel cf. Hos. 4, 12. Etwas Bestimmtes aber vermögen wir über die Staborakel nicht auszusagen.[2]

---

[1] Holzinger (Commentar zu Numeri. 1903. S. 69/70) freilich erklärt den Stab als Würdezeichen des Führers (wie in Gen. 38, 18 u. 49, 10) und meint, daß man beim Grünen des Stabes an eine Legende denken müsse, die durch das Ornament eines alten Zepters, wie es bei den Babyloniern häufig gebraucht wurde, hervorgerufen worden sei.

[2] Die Ausführungen Stades (B. Theol. d. AT. 1905. S. 113f.) über heilige Stäbe, die ursprünglich als Sitz Jahwes gedacht worden seien, kann ich nicht anerkennen. Vielmehr dachte man wohl nur an eine Offenbarung Jahwes durch heilige Stäbe. Cf. den Stab Moses. Ähnliche Vorstellungen bei anderen Völkern zählt Boetticher (Baumkultus der Hellenen S. 526, 226, 232—246) in nicht geringer Zahl auf. Über den Mosestab sagt er (S. 232): „Welche Gotteskraft man in dem Holzstabe über- end glaubte, den geweihte Hände tragen, beweist schon der Stab des Mose, der sich in eine Schlange und wieder in den sser in Blut verwandelte, das Meer teilte und lebendiges s dem Felsen schlug.“ Sehr interessant ist auch die moham- e Überlieferung vom Mosestab und die Behandlung derselben Rückert in dem Gedichte: Der Stab Moses (Sieben Bücher

Marti[1] meint, daß man an einen heiligen Baum in kleinerem Maßstabe(?) oder an einen Zweig zu denken habe, der ins Erdreich oder ins Wasser gesetzt, durch Grünen oder Verdorren wahrsagte.

Ein Krug mit Manna wurde nach Exod. 16, 33 vor der Lade mit dem Gesetz aufbewahrt. מָן bezeichnet nach Exod. 16, 15. 31 die wunderbare Nahrung der Israeliten in der Wüste der Sinaihalbinsel. Es ist an Tamarix gallica mannifera zu denken, die allem Anscheine nach nur auf der westlichen Sinaihalbinsel vorkam und Ende Mai sowie im Juni einen Saft in schweren Tropfen zu Boden fallen läßt, der honigartig schmeckt, süß und klebrig wie Harz ist und unter dem Einflusse der heißen Sonnenstrahlen schmilzt. Daß solches Manna, an kühlen Orten aufbewahrt, sich lange hält, beweist die Tatsache, daß die Mönche auf dem Sinai einen großen Vorrat davon in Blechbüchsen halten, die als Andenken an Pilger und Reisende verkauft werden.[2]

Im הֵיכָל vor dem דְּבִיר stand im salomonischen Tempel nach 1. Kön. 6, 20 ein מִזְבֵּחַ aus Zedernholz. Leider wird derselbe des weiteren nicht beschrieben. Ob derselbe mit Gold überzogen war, ist nicht sicher; denn וַיְצַף ist unerklärlich und, der Übersetzung von LXX (ἐποίησε) entsprechend, als Schreibfehler für וַיַּעַשׂ anzusehen. Keil[3] meint, daß unter diesem מִזְבֵּחַ der Rauchopferaltar zu verstehen sei, weil nach Exod. 30, 6 der Altar vor dem Vorhange stehen sollte und nach Exod. 40, 5 vor der Lade des Zeugnisses.

---

morgenländischer Sagen und Geschichten I. S. 32 f) cf. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. S. 45. Ob an Rhabdomantie bei der Nachricht von der Verwandlung bitteren Wassers in süßes durch Vermittlung einer gewissen Holzart zu denken ist, wie Marti (Gesch. d. Isr. Religion 1907, S. 28 Anm. 1) vermutet, ist fraglich, besonders da auch Holzinger (Exod. 1900, S. 56) nicht an der Richtigkeit der Mitteilung v. Lesseps zweifelt, daß in der Wüste ein Dornbusch vorkomme, der solche Wirkung hervorrufe.

1 Dodekapropheton. 1904, S. 43.

2 Baentsch, Commentar. 1903, S. 152 cf. Fonck, S. 13 f.

3 Commentar z. 1. Kön. 6, 20. S. 63/64.

Hierdurch sei dieser Altar zwar nach Exod. 40, 26 „vor dem inneren Vorhange" d. h. im Heiligen aufgestellt gewesen, habe aber zu dem Allerheiligsten in einem engeren Verhältnisse gestanden als die anderen Geräte des Heiligtums. Dagegen meinen andere[1], daß ein Altar für die Schaubrote gemeint sein müsse; denn der Altar sei hölzern, eigne sich daher nicht zum Rauchopferaltare. Außerdem sei das Opfer der Schaubrote ein in alter Zeit sicher bezeugtes (1. Sam. 21), das in der salomonischen Zeit unmöglich gefehlt haben könne. Dagegen werde in vorexilischer Zeit nirgends etwas vom Rauchopferaltare gesagt. Man müsse sich demnach den Schaubrotaltar vorstellen, wie den Tisch bei Ezechiel, zu dem vermutlich Stufen emporführten. Ist dies richtig, so unterscheidet sich der Schaubrottisch des Offenbarungszeltes (הַשֻּׁלְחָן Exod. 25, 23. 37, 10, auch שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4, 7) von dem Schaubrotaltar des salomonischen Tempels. Denn der erstere ist nicht aus Zedernholz, sondern von dem Holze der Akazie. Ferner ist er zwar ebenso lang, aber nur 1 Elle breit und bloß 1 ½ Elle hoch. An der Schlußleiste waren vier goldene Ringe angebracht, durch die, ähnlich wie bei der Lade, hölzerne Stangen zum Tragen des Altartisches gesteckt wurden. Auch im nachexilischen Tempel ist jedenfalls ein solcher Schaubrottisch gewesen (1. Mak. 4, 49 und 1, 23). Aus welchem Holze die Schaubrotaltäre des serubabelschen und des herodianischen Tempels gewesen sind, wissen wir nicht. Vermutlich ist es Zedernholz gewesen, wie im salomonischen Tempel.

Auf den Räucheraltar (1. Kön. 7, 48) brauchen wir hier nicht einzugehen, da er nur als golden, nicht aber aus irgend einer Holzart hergestellt, bezeichnet wird. Keil freilich sieht, wie oben erwähnt, in dem מִזְבֵּחַ den Räucheraltar, während er die Schaubrote nach der 2. Chron. 4, 8 sich findenden Notiz auf 10 Tische gelegt wissen will. Da-

[1] Nowack, Archäologie. II. S. 40 u. a. a. Kittel (R. E.3 Bd. 19. 1907. S. 500.) Art. Tempelgeräte.

gegen ist einzuwenden, daß die Chronikbücher für Geschichte nur mit äußerster Vorsicht gebraucht werden können und daß nach dem Zusammenhange diese 10 Tische viel eher für die dort genannten 10 Leuchter in Betracht kommen.

Anders steht es nach dem Priesterkodex mit dem Räucheraltare des Offenbarungszeltes Exod. 30, 1 ff. Er ist aus Akazienholz, eine Elle lang und ebenso breit, viereckig und 2 Ellen hoch. Seine Hörner bilden mit dem Altare ein Ganzes. Unterhalb des Kranzes an den Ecken werden Tragstangen aus Akazienholz durch goldene Ringe gezogen. Auffallend ist die nachträgliche Beschreibung des Räucheraltars, die man viel eher (schon Exod. 25) erwarten müßte.[1] Dazu kommt, daß Exod. 30, 10 von einem Ritus des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage redet, den die eingehende Beschreibung Lev. 16 nicht kennt. Auch macht der Ausdruck הַמִּזְבֵּחַ, als Terminus für den Brandopferaltar, stutzig; denn so könnte man ihn doch kaum ohne weiteres nennen, wenn auch ein Räucheraltar vorhanden gewesen wäre.[2] Auch Ezechiel denkt sich den Tempel der Zukunft ohne Räucheraltar (Ez. 41, 21 u. 22. 44, 16); denn Ezechiels „Altar“ ist der Tisch für die Schaubrote (Ez. 41, 21). Immerhin ist es wohl möglich, daß schon die vorexilische Zeit einen Räucheraltar im Heiligtume gekannt hat; denn einen wichtigen Aufschluß bietet uns der von E. Sellin gefundene Räucheraltar zu Taanach.

Der zum Offenbarungszelte gehörige Altar (הַמִּזְבֵּחַ oder מִזְבַּח הָעֹלָה oder auch מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת) war nach Exod. 27, 1 f. 5 Ellen lang, ebenso breit, 3 Ellen hoch, viereckig und mit Kupfer überzogen. Der Altar sollte aus Brettern gebaut sein (Exod. 30, 18. 30, 8. 31, 9. 40, 7. 40, 32). Er ruhte auf Tragstangen, die, wie der Altar selbst, aus Akazienholz

[1] cf. Baentsch, Comm. 1903, S. 258 ff. und Holzinger, Comm. zu Exodus. 1900.

[2] N[illegible]k, Arch. II. S. 63.

hergestellt waren. — Aber kann man einen solchen Altar ernstlich für historisch halten? Man mag sich den Kupferüberzug noch so stark denken, er mußte doch heiß werden und die darunter befindlichen Bretter schädigen. Wie steht ferner mit diesem Altare das Gesetz Exod. 20, 24 in Einklang?

Nachdem wir die Geräte der Stiftshütte wegen der Ähnlichkeit mit denen des salomonischen Tempels als Anhang zu diesen bereits besprochen haben, müssen wir noch über die Holzteile der Stiftshütte selbst reden. Als Holz kommt lediglich Akazienholz in Betracht, nicht weil dasselbe besonders heilig gewesen wäre, sondern weil es das einzige brauchbare Holz am Sinai war. Der Vorhof, welcher nach Exod. 27, 9ff. ein Rechteck von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite bildete, wurde von 60 Säulen umgeben, die sicher aus Akazienholz sein sollten. Jede Säule muß eine Höhe von 5 Ellen gehabt haben, da die Umhänge in einer solchen Höhe an genannten Säulen angebracht werden sollten. Wenn einige meinten, daß nur 56 Säulen gezählt werden dürften, weil die Ecksäulen sonst, von jeder Seite einmal gerechnet, wiederholt gezählt würden, so haben andere dargetan, daß beim Zählen der Säulen auf den verschiedenen Seiten jedesmal die letzte Säule der anderen Reihe, also die Ecksäule, nicht mitgezählt wurde. Demnach standen auf der Nord- und Südseite je 20 Säulen. Auf der Westseite erhoben sich 10 Säulen, auf der Ostseite zunächst auf beiden Seiten (südlich und nördlich) je 3 Säulen und noch einmal 4 Säulen in der Mitte, um einen Eingang von 20 Ellen Breite übrig zu lassen. Das Heiligtum selbst wird nun so in den Vorhof hineingebaut worden sein, daß [illegible] Westen zu zurücklag und von der westlichen, nörd[illegible] südlichen Wand je 20 Ellen entfernt war, so [illegible] Osten zu ein freier Platz von 50 Ellen im Quad[illegible] blieb. Demnach war die Wohnung (הַמִּשְׁכָּן) [illegible] lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch. Dies

ergibt sich daraus, daß die Wohnung hergestellt werden soll aus 48 Brettern von je 10 Ellen Länge (für die Höhe) und 1 1/2 Ellen Breite. Die Südseite wie die Nordseite brauchte je 20 solcher Bohlen, sie war also je 30 Ellen lang. Für die Westseite waren 6 Bohlen vorgesehen mit zwei nicht genau beschriebenen Eckbrettern. Am Ende eines jeden Brettes befanden sich zwei Zapfen (יָדוֹת), die in silberne Untersätze (אֲדָנִים Exod. 38, 27) paßten. Die oben genannten Eckbretter sind schwerlich ebenso breit gewesen wie die übrigen; denn in Exod. 26, 24 wird eine besondere, für uns leider nicht deutliche Beschreibung gegeben: „Und sie sollen doppelt sein im unteren Teile und ebenso sollen sie vollständig sein an seinem (?) oberen Ende für den ersten Ring." Heißt dies, daß sie zweischenklig sein sollen, oder so, daß sie zugleich als Bestandteile der Westwand sowie der beiden (nördlichen und südlichen) Längswände gedacht sind? Wollte man annehmen, daß Exod. 26, 16 auch auf die breiten Eckbretter Anwendung finden soll, so würde die Hinterwand aus 8 gleichen Brettern, mithin aus 12 Ellen Breite bestehen. Da aber die Wohnung, im Lichte gemessen, 10 Ellen breit ist, so müßte man die zwei Ellen Überschuß auf die Dicke der Bretter der beiden Langseiten rechnen. So würden die Bretter Bohlen von je einer Elle Dicke ergeben! Davon steht nun zum Glück nichts da; denn das wären keine Bretter mehr, sondern Säulen, die für ein tragbares Heiligtum höchst beschwerlich gewesen sein müßten. Auch diese Erwägung zwingt uns, die Eckbretter besonders gebaut zu denken. Ob die Bretter von 1 1/2 Ellen Breite aus einem Stück waren (Dillmann) oder ob sie aus zwei Teilen zusammengefügt waren, wofür man die zwei Zapfen, die unter einander verbunden sind (Exod. 26, 17), anführen könnte, ist ebenfalls nicht gesagt. Jedes dieser Bretter hatte — wahrscheinlich an der Außenwand[1] —

[1] Gegen Ewald, Gesch. Isr., Anhang z. Bd. 2 u. 3, 1866. Die Altertümer des Volkes Israel. S. 425.

drei Ringe (טַבָּעוֹת), durch welche auf jeder Wand Riegel (בְּרִיחִים) gesteckt werden sollten, die ebenfalls aus Akazienholz herzustellen waren. Für jede Wand waren fünf Riegel vorgeschrieben. Wir müssen sie uns daher so denken, daß an der Mitte der Bretterreihe ein besonders langer Akazienholzriegel die Bohlen zusammenhielt, während vier kürzere Riegel von den vier Ecken jeder Wand durch die angebrachten Ringe geschoben wurden und der Wand somit die nötige Festigkeit und Widerstandskraft boten. Zur Befestigung eines Vorhangs für den Eingang im Osten sollten fünf Säulen aus Akazienholz aufgestellt werden (Exod. 26, 36 f), ebenso im Westen für den Vorhang vor dem Allerheiligsten vier solcher Holzsäulen (V. 31 f). Das Allerheiligste war demnach ein aus Akazienholz und aus kostbaren Decken gebildeter Würfel von 10 Ellen Höhe, Breite und Länge.

Um der Vollständigkeit des Stoffes willen war es notwendig, auch eine Beschreibung von den Holzteilen der Stiftshütte zu geben; denn diese spielten unter allen Umständen, zum mindesten in Priesterkreisen, einst bei den Fragen des Kultus eine wichtige Rolle. Gegen die Geschichtlichkeit der Stiftshütte hat man bekanntlich sehr vieles geltend gemacht.[1] Aber es muß als eine Aufgabe für sich betrachtet

[1] A. a. Nowack, Hebr. Arch. II, § 83 Die Geschichtlichkeit der Stiftshütte. Stade, B. Theol. d. A. T. I, S. 43 f. 350 f. Holzinger u. Bäntsch, Comm. zu Exodus. Marti, Gesch. d. Isr. Religion 1907, S. 113. „Die Vorstellung von der Stiftshütte als beständiger und alleiniger Wohnung der Bundeslade ist erst aus späterer Zeit, ... aus der Zeit des serubabelschen Tempels in die Urzeit zurückgetragen." S. 232. S. 241. Für die Geschichtlichkeit der Stiftshütte in neuerer Zeit: Jakob, Exegetisch kritische Forschungen zum Pentateuch. Leipzig. 1905. A. Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 1907, S. 109—153, besonders S. 147. 150 u. 152. Man vergleiche auch Köberle's Bemerkung in der „Theologie der Gegenwart" I, 1, 1907, S. 43: „Daß das mosaische Zentralheiligtum kein Produkt nachezechielischer Erfindung ist, steht mir seit langem fest."

werden, die Frage über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit der Stiftshütte zu erörtern. Jedenfalls dürfen wir in dem Offenbarungszelte (Exod. 33, 7) den Archetypus der vom Priesterkodex beschriebenen Stiftshütte erblicken; denn sicher ist am Ende von Vers 6 eine frühere Beschreibung des Heiligtums zu gunsten des Berichtes von PC ausgefallen. Daß dieses Zelt außerhalb des Lagers stand, schadet nichts. Eine spätere, Priesterkreisen angehörende Partei wünschte wohl dieses Offenbarungszelt nicht bloß in der Idee als Zentralheiligtum, sondern auch dem Orte nach in der Mitte des Lagers. Diese Tradition ist wahrscheinlich, wie bei den Druiden in Gallien (Caesar, d. b. G. VI, 14)[1] lange Zeit nur mündlich fortgepflanzt worden. So kam die Nachricht schließlich in die Priesterschrift, die nicht als das Werk eines einzelnen anzusehen ist, sondern als das Werk einer Schule. Wir haben, indem wir von allem andern, insbesondere auch von den angegebenen Größenverhältnissen absehen, gegen ein uraltes transportables Heiligtum aus Holz für die heilige Lade nichts Ernstliches einzuwenden. Denn sollte es wirklich Zufall sein, daß der einzige am Sinai vorkommende größere Baum die Akazie war, die für die Herstellung eines transportablen Heiligtums benutzt werden sollte?

[1] Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus, Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum disciplinam efferri velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere; quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant. —

4.

Die bildlichen Darstellungen am Heiligtume aus dem Gebiete der Pflanzenwelt.

Im Innern des salomonischen Tempels waren die Wände nicht bloß mit Zedernholz hinauf bis zu den Balken getäfelt, sondern auch mit mancherlei Schnitzwerk (מִקְלַעַת) versehen. מִקְלַעַת ist die Skulptur als halberhabene Arbeit. Ob diese Hochrelief oder nur Basrelief ist, ergibt sich aus der Wurzel קלע nicht. Allerdings hat קלע neben der Bedeutung: in Bewegung sein, schwanken, auch die hierher gehörige von: Hoch, erhaben sein. Aber damit kann man sehr wohl auch das Basrelief bezeichnen, indem die Umrisse tief eingeschnitten und ringsum abgerundet werden. Hierfür spricht auch der Ausdruck פִּתּוּחֵי מִקְלְעוֹת (1. Kön. 6, 29), eingegrabene Arbeiten der Skulpturen. Keil (Kommentar zu den Büchern der Könige 2, Leipzig. 1876. S. 61) meint freilich, daß trotz alledem an Hochrelief zu denken sei, da die Verzierung der ehernen Gestühle (1. Kön. 7, 31), die auch מִקְלְעוֹת genannt werde, nicht bloß „eingegrabene Bildarbeit" sein könne. Doch spricht in Wirklichkeit nichts gegen die Annahme, daß auch hier nur Basrelief gedacht ist. In solcher Arbeit sind an den Innenwänden des salomonischen Tempels פְּקָעִים und פְּטוּרֵי צִצִּים angebracht (1. Kön. 6, 18). Die פְּקָעִים sind Nachbildungen der פַּקֻּעֹת (2. Kön. 4, 39), der wilden Gurken, die man auch Spring-, Esels- oder Vexiergurken (Momordica elaterium) nennt. Die פַּקּוּעָה platzt bei der leisesten Berührung, sobald sie reif geworden ist. Nach anderen ist es die Koloquinte, welche die Gestalt der Springgurke hat, bei Berührung aber nicht platzt. — Diese gurkenähnlichen Verzierungen liefen wahrscheinlich in geradliniger Aneinanderreihung an den Wänden hin und mögen mit dem „Eierstabe" unserer Architektonik gewisse Ähnlichkeiten gehabt haben. Die פְּטוּרֵי צִצִּים sind wahrscheinlich Guirlanden von Blumen, Blumengehänge, gewesen (Thenius, Kautzsch).

Keil freilich (Comm. S. 61) und das Lexikon von Gesenius (Mühlau-Volck-Müller. 1886) fassen den Ausdruck als „aufgebrochene Blumenknospen". Aber dieser Ausdruck würde hierfür doch recht wunderlich oder zum mindesten recht umständlich sein, da das A. T. hierfür den einfachen Ausdruck פֶּרַח (Num. 17, 23 u. Jes. 18, 5) bietet. פטר hat häufig die Bedeutung: loslassen, freilassen, entlassen. פְּטוּרֵי צִצִּים sind also losgelassene, freigelassene Blumen, etwa von ihren Stengeln abgeschnittene, als Guirlanden oder Blumengewinde schwebende Blumen, eine Ausdrucksweise, die trotz Keil (Comm. S. 61) nicht „absonderlich" sein würde. Nach 1. Kön. 6, 29 waren zwischen den Blumengewinden von Zeit zu Zeit Kerube und תִּמֹּרוֹת angebracht, d. h. Darstellungen von Palmen oder Palmzweigen als architektonischer Schmuck. Wie sollen wir uns diese Palmengebilde denken? Auf dem neuentdeckten Siegel des Elischama, Sohnes Gedaljahus, das Dalman beschreibt[1], erheben sich zu beiden Seiten einer sitzenden Figur stilisierte Palmen mit je sieben Wedeln, die, wie beim siebenarmigen Leuchter, mit der Zahl der Planeten zusammenhängen können. Allerdings stehen die Palmenwedel nicht an einem Stamme, sondern erheben sich als Lebensbäume auf tischartigen Gestellen. Wir dürfen demnach annehmen, daß die Palmen an den Tempelwänden als Lebensbäume mit sieben Wedeln in ähnlicher Weise dargestellt waren, wie die auf dem Siegel Elischamas. Ezechiel 41, 18 entsprechend, wird immer zwischen zwei Palmbäumen je ein Kerub gestanden haben, wiederum ähnlich wie die Figur auf dem besprochenen Siegel. Die Kerube waren vermutlich Symbole göttlicher Kraft. Oben und unten, so daß Palmen und Kerube, durch Blumengewinde verbunden, in der Mitte stehen, mögen die Koloquinten-

---

[1] Ein neugefundenes Jahwebild. Palästinajahrbuch des deutschen ev. Instituts für Altertumswissenschaft. II, 1906, S. 48 f. Ob freilich das Bild in Palästina selbst hergestellt ist, darf als zweifelhaft bezeichnet werden.

bezw. Springgurkenreihen die Bilder abgegrenzt haben. Keil dagegen vermutet (Comm. S. 64), daß die Blumen „in Guirlandenform“ oben über den Palmen und Keruben hingen, während die Koloquintenreihen stabförmig oben und unten die Reihen abgrenzten. Dagegen ist einzuwenden, daß so die Palmen und die Kerube zu häufig neben einander dargestellt worden wären und daß die Ausdrucksweise von 1. Kön. 6, 29 ein Abwechseln der Blumengewinde, der Palmen und der Kerube verlangt. — Dieselben Verzierungen wurden auf den beiden Türflügeln von Ölbaumholz, die zum Allerheiligsten führten, angebracht und auf den Türflügeln von Zypressenholz, welche den Eingang zum Heiligen schlossen (1. Kön. 6, 32—36). Man meint vielfach, daß man das Schnitzwerk der Wände nach babylonischem Muster sich vorzustellen haben werde, wie auch Ezech. 41, 17f. eine Schilderung babylonischer Lebensbäume enthält. Eine genuin israelitische Kunst hat es allerdings niemals gegeben. Die Vorstellung des alten Israel war eben dieselbe wie die der Umgebung (Babylonien, Ägypten, Phönizien). Das ist gewiß nicht auffällig.

Am Eingange zum salomonischen Tempel standen als Symbole der Stärke Jahwes die beiden berühmten hohlen Metallsäulen Jachin und Boas (1. Kön. 7, 13f). Vielleicht müssen wir sie als eine künstliche Darstellung von Ascheren ansehen. Sie waren 18 Ellen hoch und hatten einen Durchmesser von 3 9/11 Ellen.[1] Auf jeder Säule ruhte ein Knauf von fünf Ellen Länge. Diese waren mit Netzwerk und mit Schnüren künstlerisch geschmückt (1. Kön. 7, 13f). Zwei Reihen von Granatäpfeln aus Bronze liefen um jeden Knauf und waren besonders angefertigt (V. 19 u. 20). Es handelte sich bei jeder Reihe wahrscheinlich um 100 solcher Granatäpfel; denn nach 1. Kön. 7, 42 waren im ganzen 400 Granatäpfel für die beiden Gitter gerechnet, zwei Reihen

[1] Nowack, Hebr. Archäologie, Bd. II, S. 33.

Granatäpfel für jedes Gitter. Noch deutlicher ist Jerem. 52, 21. Der Granatapfel, der bei mehreren anderen Völkern als Symbol der Fruchtbarkeit sich fand, sollte vermutlich ein Sinnbild göttlicher Macht sein. Eine bildliche Darstellung von einem Granatapfelkranze besitzen wir noch auf dem in Jerusalem gefundenen Siegel des Hananjahu ben ʿAzarjahu.[1] Der ovale Kranz läuft in breitem Rande als Verzierung rings um den Namen. Die Granatäpfel sind an den Stielen durch je einen zierlichen Bogen mit einander verbunden, während die Krone drei blütenartige Blättchen zeigt. Sicher waren die Granatapfelreihen an den beiden großen Metallsäulen ebenso gebildet. Die Kapitäle der Säulen haben nach 1. Kön. 7, 19 eine lilienförmige Gestalt gehabt, מַעֲשֵׂה שׁוּשַׁן. שׁוּשַׁן (שׁוֹשַׁנָּה) ist nach Nowack ursprünglich Ausdruck für die Lotosblume (Nymphaea lotus), die altägyptisch sešnîn genannt wurde, von Herodot 2, 92 κρῖνος bezeichnet, während LXX das Hebr. שׁוּשַׁן mit τὸ κρίνον übersetzen.[2] Für gewöhnlich bedeutet das Wort jedensfalls die Lilie (Löw, Aram. Pflanzennamen. Nr. 323), die in mehreren Arten in Palästina sich findet. Im Hauran wächst nach Wetzstein eine dunkelviolette Lilie, Sušan, mit einer Blüte von der Größe einer Faust in ungeheurer Zahl. Andere wieder denken an die weiße Wasserlilie oder Seerose (Nymphaea alba), die am oberen Jordan zahlreich vorkommt. Sehr lehrreich ist die Nachricht von Pater Leopold Fonck[3], daß die weiße Lilie im Libanon und Antilibanus spontan vorkomme, was bisher immer bezweifelt

---

[1] Abbildung u. a. bei Nowack. Arch. II, S. 262.

[2] Nowack (Hebr. Arch. I, 73) bietet hier eine Ungenauigkeit. Die Lilie heißt bei Herodot nicht κρίνεον, wozu allerdings der Plural κρίνεα verführen könnte, sondern τὸ κρῖνος. LXX übersetzen שׁושן auch nicht mit κρίνεον, sondern mit κρίνον. cf. βασιλ. γ'. c. VII, 19: ἔργον κρίνου.

[3] Streifzüge durch die biblische Flora. Bibl. Studien v. Prof. O. Bardenhewer i. München. V. Bd. 1. Heft. 1900, Freib. S. 53—76 cf. ZDPV, XXIII, S. 82 von Dr. H. Christ.

wurde. Nun behauptet er, daß שושן lediglich diese köstliche, stolze Blume sei. Aber der Botaniker Dr. H. Christ[1] weist überzeugend nach, daß trotz des immerhin außerordentlich seltenen Vorkommens der weißen Lilie in fernen Gebirgsgegenden unter שושן an eine ganze Reihe von Lilienarten in den verschiedensten Farben zu denken sei. Namentlich Iris Lorteli, neben Iris Helenae, wachse zahlreich auf dem Felde und dränge sich dem Blicke auf. Es seien blaue, weiße, gelbliche, gefleckte, schöne Blumen, die trotz Fonck keineswegs ohne Duft seien. Dagegen widerstrebt es Christ, den Ausdruck שושן und κρίνον auch auf die Kronen-Anemone (A. coronaria) auszudehnen, obgleich man gewohnt sei, wegen ihrer unvergleichlich leuchtenden Blutfarbe, die durch den blauschwarzen Knauf der Staubfäden im Zentrum der Corolle noch gehoben werde, diese Blume in erster Linie als שושן zu bezeichnen. Demnach werden wir am sichersten gehen, wenn wir bei שושן nur an Lilienarten denken. Jedenfalls hatten diese Blüten einen charakteristisch nach innen sich wendenden und dann plötzlich stark nach außen sich biegenden Rand, der architektonisch nachgeahmt wurde. Es ist freilich die Frage, ob die Kapitäle von „Jachin und Boas" wirklich die Form einer Lilie nach oben zu hatten. Nach 1. Könige 7, 41 und 42 bestanden die Kapitäle aus Kugeln oder wenigstens aus kugelförmigen Knäufen, die eine lilienförmige Gestalt nicht zulassen würden. Daraus erklärt es sich, daß Stade und andere an den Kapitälen selbst nichts Lilienartiges zugeben. Man denkt vielmehr an ein auf den Kapitälen sich erhebendes Lilienwerk, das als Tragkopf diente, so daß die beiden Säulen nicht frei vor dem Tempel gestanden haben würden,[2]

[1] Nochmals die Lilie der Bibel. ZDPV, XXII, S. 65—80.

[2] 2. Chron. 3, 15 „vor dem Hause" ist kein Gegenbeweis für das oben Angeführte, da dort die Säulen 35 Ellen lang gewesen sein sollen. Diese Zahl in dem Sinne zu fassen, daß beide Säulen zusammen 35 Ellen lang waren, also eine nur 17½ Ellen, wofür in 1. Kön. 7 und Jerem. 52, 21 rund 18 Ellen gesetzt seien, ist eine Verlegenheitserklärung.

sondern den Bau selbst am Eingange mit getragen haben müßten. Keil[1] dagegen denkt an frei stehende Säulen vor dem Heiligtume. Der untere, kugelförmige Teil der Kapitäle mit dem Flechtwerk und mit der doppelten Reihe von je 100 Granatäpfeln erscheint ihm eine Elle breit bezw. hoch. Darauf sollen, 4 Ellen hoch, Aufsätze mit Lilienwerk gefolgt sein, da die Kapitäle im ganzen 5 Ellen hoch sein sollten. Aber so erscheint der untere, kugelförmige Teil mit nur einer Elle Höhe recht unproportioniert zu vier Ellen Lilienwerk. Daher wird man doch Thenius recht geben, der Lilienwerk als Tragkopf oberhalb der Kapitäle annimmt und die vier Ellen nicht von der Höhe, sondern nur vom Durchmesser versteht.

Auch an dem ehernen Meere zeigten sich einige der Flora entlehnte Formen. Zwischen Brandopferaltar und Tempel, südöstlich von letzterem, stand dasselbe in einer Höhe von 5 Ellen, in einem Umfange von 30 Ellen und in einem wahrscheinlichen Durchmesser von 10 Ellen, so daß es 2000 Bat Wasser aufnehmen konnte. Auf diesem gewaltigen bronzenen Becken waren zwei Reihen Koloquinten angebracht (1. Kön. 7, 24), ähnlich wie im Inneren des Tempels auf dem Getäfel von Zedernholz. Diese hoben sich aber nur reliefartig ab, da sie mit dem Becken selbst aus einem Gusse waren. Nach 1. Kön. 7, 26 war der Rand des Beckens nach Art einer Lilienblüte geformt (פֶּרַח שׁוֹשָׁן). An den 10 ehernen Gestühlen, die auf ehernen Rädern ruhten, waren Blumengewinde und Palmen mit Keruben dargestellt, ebenso wie an den Tempelwänden (1. Kön. 7, 36).

Wir sehen, daß die Pflanzenwelt am Kultusorte häufiger benutzt worden ist, als man zunächst zu denken geneigt ist. Nicht nur die Flora selbst und ihre Produkte sind am Heiligtume angewandt worden, sondern auch Darstellungen aus dem Gebiete der Flora spielten am Heiligtume eine nicht geringe Rolle.

[1] Comm. S. 79f.

III.

Die Benutzung der Pflanzenwelt als Kultusmittel.

1.

Die Benutzung der Pflanzenwelt bei den Opferhandlungen im Vergleich zu den Tieropfern.

Als wichtigstes Kultusmittel haben wir die Opfer anzusehen und zwar die Opfer als Darbringungen seitens des Menschen an Gott im weitesten Sinne des Wortes. Ursprünglich suchte man in naiver Weise Gott durch Darbietung erfreuender Speise auch aus dem Gebiete der Flora zu gewinnen oder zu versöhnen. So wurde das Opfer in der Hauptsache eine Gabe, die bald die Dankespflicht gegen Gott als den alleinigen Geber alles Guten symbolisch andeutete, bald eine Bezeugung des Schuldbewußtseins und des Verlangens nach Sühne in sich barg. Sicher hat schon in der ältesten Zeit das blutige Opfer eine wichtige Rolle gespielt.[1] Das lag in der Natur der Sache; denn

[1] R. Smith weist bei den tierischen Opfern auf den Gedanken einer Gemeinschaft zwischen Gott und seinen Verehrern durch eine Gemeinschaft des Fleisches und des Blutes der Opfertiere hin (S. 162 f. bes. S. 169 u. 171). Diese Anschauung ist indessen u. E. nicht die einzige Wurzel des Opferwesens und reiht sich schließlich doch auch unter den Begriff der Darbringung ein, da diese Gemeinschaft erst durch die Gabe des Menschen an Gott hergestellt wird. — Der Erklärungsversuch von S. I. Curtiss über das Blut des Opfertieres in der ursemitischen Religion S. 206—261 ist bereits von Baudissin in seinem Vorwort zu dem betr. Buche S. IX als richtig bezweifelt und von Stade (B. Th. d. A. T. S. 158) als mißlungen erklärt worden. Zur Sache ist auch Marti, Geschichte der Isr. Rel. 1907, S. 42 ff. zu vergleichen.

Alt-Israel war ein Nomadenvolk. Daher brachte es von der Herde seine Opfer dar.

Aber auch der Nomade braucht vegetabilische Nahrung. Es ist daher natürlich, daß er das Notwendigste selbst an Getreide für sich und für seinen Haushalt gebaut hat (cf. Gen. 30, 14). Freilich in den Jahren der Teuerung wußte er sich nicht anders zu helfen als durch Kaufen von Getreide in Ländern, in denen der Ackerbau schon auf einer höheren Stufe stand. Daher kauft Jakob wiederholt Getreide in Ägypten (Gen. 42 u. 43). Deshalb zieht Abraham ebendahin. Wir dürfen annehmen, daß schon in der frühesten Zeit auch aus dem Gebiete der Pflanzenwelt Jahwe Opfer dargebracht worden sind. Daß dies von seiten der Ackerbauer wirklich geschah, wissen wir vom Jahwisten (Gen. 4). Kain bringt ein Opfer von den Früchten des Ackers. Von einem Tieropfer in Verbindung damit ist keine Rede. Für den Landmann war also ein Opfer aus dem Bereiche der Flora ebenso wertvoll wie für den Hirten ein Opfer von den Erstlingen seiner Herde. Der Jahwist denkt ebenso; denn sonst würde er ein absprechendes Urteil über das vegetabilische Opfer geäußert haben. Das darf man nicht in der Verwerfung des Opfers von Kain erblicken. Wenn Kains Opfer von Gott verachtet wird, so liegt das nicht an der Minderwertigkeit des Opfers, sondern an der Minderwertigkeit der Gesinnung des Opfernden. Genaue Vorschriften über Kultusmittel aus dem Gebiete der Pflanzenwelt waren natürlich erst dann zu geben möglich, als Alt-Israel seßhaft wurde und auch dem Ackerbau sich gründlich widmete. Das war aber erst denkbar, als es in Palästina eingewandert war. Vorher können wir keine eingehenden Opfervorschriften über Benutzung der Flora erwarten. Nicht ganz unbestreitbar erscheint uns die vielfach anerkannte Bemerkung Wellhausens,[1] daß Israel von Landwirtschaft gar nichts

[1] Proleg. z. Gesch. Isr.4 1895, S. 91/92.

verstanden haben soll, bis es in Palästina ansässig wurde. Warum soll es an der Grenze Ägyptens nicht schon gelernt haben, wenn auch nur in einfacher Weise, den Acker zu bebauen? Wie sollte es nicht schon auf die großartigen Erfolge des Ackerbaues seitens der Ägypter sogar sehr aufmerksam geworden sein, da doch eine Hungersnot in Palästina die Veranlassung zu ihrem Aufenthalte in Gosen wurde? Die Berührung mit ägyptischer Kultur war auch in dieser Grenzprovinz dazu hinreichend. Warum soll Alt-Israel nicht schon beim Zuge nach dem gelobten Lande daran gedacht haben, daß man dort auch Landwirtschaft treiben werde,[1] weil eben die Kanaaniter im Ackerbau schon weiter vorgeschritten waren als sie, was hinlänglich bekannt gewesen sein muß.

2.

Die Benutzung der Pflanzenwelt in den Opferhandlungen der Feste und Festzeiten und deren geschichtliche Entwickelung.

Als Kultusmittel wird vieles aus der Flora benutzt. Bald sind es die Pflanzen selbst oder Teile von ihnen, bald sind es nur die Früchte. Auch diese werden nicht selten erst verarbeitet und dann zu kultischen Zwecken benutzt. Besonders deutlich tritt dies bei den Opfern der Festtage und Festzeiten hervor.

Wir müssen von dem Passah-Maṣṣotfeste ausgehen. In dem kurzen, 1906 erschienenen Abriß der Geschichte Israels in der „Kultur der Gegenwart“ von P. Hinneberg[2] sagt Wellhausen noch ebenso wie z. B. in der 1904 erschienenen 5. Auflage der israelitischen und jüdischen Geschichte, daß

E. König, Neueste Verhandlungen üb. d. Dekalog.

12. — cf. auch Proleg.4 S. 86 u. 87. Nowack, Hebr.
f.

Pascha, als Opfer der tierischen Erstgeburt im Frühling, das einzige Fest vor der Ansiedlung in Kanaan sei. Dagegen erklärt Marti, (1907),[1] daß Ursprung und Bedeutung der Passahfeier außerordentlich dunkel sei. Man hat auch an lunaren oder solaren Ursprung gedacht, weil das Fest an einem Abend beginnt und weil פֶּסַח, „Übergang", an den Übergang der Sonne im Frühjahr in das Zeichen des Widders erinnert. Von der Erklärung Wellhausens sagt Marti, daß Passah später mit einem solchen Feste kombiniert worden sein möge. Von Haus aus aber habe der Ex. 12, 21—23 beschriebene Ritus weder mit dem Frühling noch mit der Erstgeburt etwas zu tun. Das Fest erscheint ihm ursprünglich vielmehr als eine Feier, durch die man in Zeiten der Pest sein Haus vor Schaden bewahren wollte. Jedenfalls ist פֶּסַח ursprünglich vom Maṣṣotfeste zu trennen. J zählt Passah noch als besonderes, in den Festkreis nicht eingegliedertes Fest auf (Exod. 34). E erwähnt es gar nicht. Das Deuteronomium bezeichnet bereits פֶּסַח als den ersten Abend und die erste Nacht von Maṣṣot (Dt. 16, 1 f). P dagegen weiß noch, daß beide Feste etwas ganz Verschiedenes ursprünglich bedeuten und trennt beide wieder. Das ist ein Beweis dafür, daß der Priesterkodex auch als zuletzt hinzugefügte Quellenschrift des Hexateuch auf alten Überlieferungen und Erinnerungen beruht. Ausdrücklich getrennt wird פֶּסַח vom Maṣṣotfeste Lev. 23, 5 u. 6; ebenso Num. 28, 16.

Nach Exod. 12 benutzte man bei פֶּסַח ein Mittel aus dem Gebiete der Flora, um von dem in einem Becken aufgefangenen Blute eines Schafes etwas an die Oberschwelle und an die beiden Türpfosten des Hauses zu streichen. Dies geschah mit Hilfe von אֲגֻדַּת אֵזוֹב, einem Büschel bezw. Bündel Ysop (ὕσσωπος z. B. Hebr. 9, 19).

Ob damit unser Ysop, Hyssopus officinalis, gemeint ist,

[1] Marti, Gesch. d. isr. Rel. S. 48, cf. auch zur Sache R. Smith (Stübe) S. 313.

ein in Südeuropa und in Asien häufig vorkommender Lippenblütler, der früher zu Arzneimitteln oft benutzt wurde, läßt sich nicht entscheiden; denn nach Ritter (Erdkunde, XVII, s. S. 686) ist das Vorkommen des Ysop in Palästina und Syrien ungewiß. U. E. ist אֵזוֹב überhaupt nicht eine einzelne, bestimmte Pflanze, sondern ein Begriff, der mehrere einander irgendwie ähnliche Pflanzen umfaßte, zu denen man (cf. Dillmann zu Lev. 14, 6) z. B. Minze und Dosten rechnete. Auch Origanum gehört zur Gattung der Labiaten und kommt als Gewürzkraut im Orient sehr häufig vor; nach seinen Blättern ist es mit Hyssopus officinalis leicht zu verwechseln. Daher haben schon alte griechische Übersetzungen אֵזוֹב mit ὄργανον = ὀρίγανον wiedergegeben. Wahrscheinlich gehörte zu אֵזוֹב auch die Satureja = θύμβρα oder das Bohnenkraut, Pfefferkraut, Gartenquendel, eine Labiate in Südeuropa und im Orient, die bei uns als Küchengewürz gebaut wird und gelegentlich auch wilder Ysop heißt. Namentlich Satureja montana soll dem Hyssopus officinalis sehr ähnlich sein. Schließlich werden wir auch an Origanum majorana (Löw, Aram. Pfl. Nr. 93, S. 134f. und P. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora, S. 105—110. — ZDPV, XXII, v. Christ. S. 79ff. —) zu denken haben. Diese Pflanze trägt 3—5 rundliche Blütenähren an der Spitze der Stengel, so daß sie einen brauchbaren, natürlichen Weihwedel bildet.[1] אֵזוֹב eignete sich wahrscheinlich besonders in getrocknetem Zustande zum Aufsaugen von Blut, so daß man damit die Pfosten leicht besprengen konnte. Auch sonst wird Ysop bei Sühne- bezw. Reinigungsopfern häufig genommen; daher heißt es in ψ 51, 9: Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde, wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee. Als kultisches Reinigungsmittel wird man אֵזוֹב — in dürrem Zustande — stets vorrätig gehalten haben. Ja man wird ihn wohl häu-

[1] Man vergleiche hierzu auch, was Kittel (Die Bücher der Könige. 1900) zu 1. Kön. 5, 12 u. 13 sagt.

figer benutzt haben, als wir wissen. (Vielleicht schon Exod. 24, 6—8.)

Aus dem Gebiete der Flora wurden beim Passahfeste ferner bittere Kräuter genommen. Die bitteren Kräuter (מְרֹרִים) lassen sich nicht genauer bestimmen (Löw, Aram. Pflanzennamen Nr. 195, S. 253; Nr. 135, S. 179; Nr. 130, S. 175f. S. 29). Auch ihre Bedeutung kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Nach Tr. Pes. 2, 6 sind es Kräuter verschiedener Art. LXX übersetzen πικρίδες,[1] die Vulgata bietet lactucae agrestes.[2] Nach Plinius (nat. hist. 8, 27, 41) ist dabei an lactuca silvestris, den wilden Lattich, zu denken, vielleicht auch an σέρις oder κιχώριον, die wilde Endivie (Löw, S. 87. 217. 253f). Lattich und Endivie sind in Ägypten und in Syrien zu finden. Die bitteren Kräuter sollen mit dem Sühnecharakter des Festes zusammenhängen,[3] vielleicht sind sie auch bloß Würze (Hofmann, Weis. u. Erf. I, 125). Später sah man darin ein Symbol für die bitteren Leiden des Volkes in Ägypten. Nach Tr. Pes. 2, 8. 10, 3 wurden die Kräuter mit den Maṣṣot in die Haroset getaucht, das ist eine aus Feigen, Datteln und anderen Obstarten und verschiedenen Gewürzen bereitete Brühe.[4]

Mit dem Passahfeste ist ein ursprünglich ländliches Fest verbunden worden, das חַג הַמַּצּוֹת. Die älteste Nachricht über dieses Fest finden wir bei J in Exod. 34, 18f. Allerdings wird dasselbe schon im Bundesbuch besprochen (Exod. 23, 14—17). Am letzteren Orte fehlt sogar die Verordnung über das Opfern der tierischen Erstgeburt, so daß Maṣṣot als ein ursprünglich rein ländliches Fest in die Augen springt. Exod. 23, 14—19 gilt schon lange als Zusatz. Bäntsch (Bundesbuch, S. 52f.) hat den Nachweis geführt, daß

[1] καὶ ἄζυμα ἐπὶ πικρίδων. . . . .

[2] et azymos panes cum lactucis agrestibus.

[3] cf. Schultz, A. T. liche Theol.5 1896, S. 136. „Die bitteren Kräuter erinnern an alte Natursühne.“

[4] Nowack, Arch. II, S. 173, Anm. 4.

die Festgesetzgebung aus J in das Bundesbuch eingedrungen sei. Exod. 34, 18ff heißt es: „Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten; sieben Tage hindurch sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe zur Zeit des Monats Abib." Noch deutlicher sind die Bestimmungen im Deuteronomium C. 16, 3f: Sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot essen, Brot des Elends; denn in ängstlicher Hast bist du aus Ägypten weggezogen —, damit du an den Tag deines Auszuges aus Ägypten dein Leben lang gedenkest. Sieben Tage lang darf sich in deinem ganzen Bereiche kein Sauerteig bei dir vorfinden, und von dem Fleische, das du am ersten Tage am Abend opferst, darf nichts über Nacht bis zum Morgen bleiben. Du darfst das Passahopfer nicht in einer deiner Ortschaften feiern, die dir Jahwe, dein Gott, gibt, sondern an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, gewählt hat, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sollst du das Passahopfer schlachten, am Abend, wenn die Sonne untergeht, zu der Zeit, wo du aus Ägypten wegzogst, und sollst es kochen und essen an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, erwählt hat, und am andern Morgen sollst du dich auf den Weg machen, um wieder heimzukehren. Sechs Tage sollst du ungesäuerte Brote essen und am siebenten Tage ist Festversammlung für Jahwe, deinen Gott, da darfst du keine Arbeit verrichten." Hier ist das Passahfest ins Maṣṣotfest hineingezogen, und in Rücksicht hierauf wird die Forderung des Essens von ungesäuertem Brote durch die Geschichte von dem schnellen Auszuge aus Ägypten begründet. Aber gerade das Deuteronomium verrät für das Maṣṣotfest die Kenntnis einer Begründung durch Rücksicht auf den Ackerbau; denn im Gegensatz zu der geschichtlichen Begründung, die doch eben nur für Passah zutrifft, heißt es v. 9 weiter: Sieben Wochen sollst du dir abzählen, von da an, wo man zuerst die Sichel an die Halme legte, sollst du anfangen, sieben Wochen zu zählen und dann sollst du Jahwe, deinem

Gotte, das Wochenfest (חַג שָׁבֻעֹת) halten, mit den freiwilligen Gaben, die deine Hand je nach dem Maße des Segens, den dir Jahwe, dein Gott, verleiht, geben wird, und sollst vor Jahwe, deinem Gotte, fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der sich an deinem Wohnorte aufhält und der Fremdling, die Waise und die Witwe, die unter dir wohnen, an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen. Und du sollst daran denken, daß du Sklave in Ägypten gewesen bist und auf die Befolgung dieser Satzungen achten." Demnach ist das Maṣṣotfest beim Anhieb der Sichel in die Saat gefeiert worden. Das Wochenfest dagegen ist das fröhliche Ende der Erntezeit. Denn schon Exod. 34, 22 heißt es in Übereinstimmung mit der oben angeführten Stelle aus dem Deuteronomium: Und das Wochenfest (חַג שָׁבֻעֹת) sollst du halten, das Fest der Erstlinge der Weizenernte (בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים). Ebenso steht (Exod. 23, 16) „das Fest der Ernte (חַג הַקָּצִיר) der Erstlinge des Landbaues" in der Mitte zwischen Maṣṣot und dem Feste der Herbstlese. — חַג שָׁבֻעֹת und חַג הַקָּצִיר ist also ganz dasselbe. Der erste Ausdruck erklärt sich aus Jer. 5, 24. Dieses Fest wird nach dem Deuteronomium (16, 9) sieben Wochen nach dem ersten Tage der ungesäuerten Brote gefeiert, und dieser Tag wird erklärt als der Tag, an welchem man zuerst die Sichel an die Halme legte. Es ist demnach gar keine Frage, daß Maṣṣotfest und Wochenfest die Zeit der Getreideernte umschließen. Mit der Gerste aber beginnt die Ernte und mit dem Weizen schließt sie. — Für Getreide findet sich der allgemeine Ausdruck דָּגָן. Dieses zerfiel der Hauptsache nach in שְׂעֹרָה, die Gerste als Pflanze, während שְׂעֹרִים die Gerstenkörner oder die Frucht bezeichnet. Diese war sowohl Viehfutter, namentlich für die Pferde (1. Kön. 5, 8), als auch Nahrung für den Menschen, der Brot daraus bereitete (Ri. 7, 13). Dieses wurde später nur vom gemeinen

Manne gegessen (Ev. Joh. 6, 9 u. 13); denn es schmeckt, frisch gebacken, zwar ganz gut, später aber erhält es einen unangenehmen Beigeschmack, der auf die Dauer schwer zu überwinden ist. חִטָּה ist der Weizen als Saat auf dem Felde, während die Weizenkörner oder die Frucht חִטִּים heißt. Der Weizen verlangt besseren Boden und ein besseres Klima wie die Gerste, die auch auf schlechtem Ackerfelde und in rauheren Gegenden wächst. Die Erträge des Feldes[1] sind in den wasserarmen Gegenden nur mittelmäßige. In den Gebirgsgegenden Judas rechnet man auf vier Jahre drei geringe Ernten und eine gute. In der Ebene Saron dagegen trägt heute der Weizen etwa das achtfache, Gerste das fünfzehnfache, ähnlich wie in der Ebene Jezreel. Im Hauran soll die Ernte bisweilen besonders ergiebig sein. Im Altertume wird es ungefähr ebenso gewesen sein. Aus dem groben Mehle, קֶמַח, das einfach durch Zerschlagen, Zermahlen und Zerreiben gewonnen wurde, bereitete man gewöhnliches Brot; aus dem feinen Mehle (סֹלֶת), das durch Schwingen (סלל) aus dem gröberen Mehle gewonnen wurde, stellte man wohlschmeckende Kuchen her. Zum Mahlen des Getreides brauchte man ursprünglich zwei Steine, von denen der untere zur Aufnahme der Körner konkav war, während der andere kurz und rund zum Zerstoßen und Zerreiben benutzt wurde.[2] Oft wurden die Körner aber auch bloß geröstet und so als Nahrungs- und Opfermittel benutzt, was nicht bloß vom Weizen, sondern auch von der

---

[1] Benzinger, Hebr. Archäologie. S. 210.

[2] Auch Handmühlen hat man früh gekannt (רֵחַיִם) Exod. 11, 5. Num. 11, 8. Dt. 24, 6. Jes. 47, 2. Jer. 25, 10. Diese bestanden wahrscheinlich aus zwei Mühlsteinen von etwa 10 cm Dicke aus Basalt. Der unten konvexe Stein hatte in der Mitte einen kleinen, runden Zapfen von hartem Holze. Der obere, konkave Stein hat in der Mitte ein trichterförmiges Loch, in welchem der Zapfen des unteren Steines steht und in welches man die Körner schüttete. Der obere Stein wurde mit einem hölzernen Pflocke von Frauen und Sklavinnen gedreht. cf. Riehm, Wörterbuch und Nowack, Arch. I, S. 111. Guthe BW S. 451.

Gerste gilt. Dieses Rösten geschah auf einer eisernen Platte oder in einer Pfanne. Die Körner nannte man alsdann קָלִי. Ebenso oft zerstampfte man die Körner zu Schrot (גֶּרֶשׂ) im Mörser (מְדֹכָה oder מַכְתֵּשׁ) mit Hilfe des עֱלִי oder der Mörserkeule. So ist auch von גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל, sogar von כַּרְמֶל allein (Lev. 23, 14) die Rede, als von Schrot, das aus dem frühzeitigen, frischen und besten Getreide hergestellt und zum Opfer als Erstlingsgabe benutzt wurde. עֲרִיסָה (Num. 15, 21) ist ebenfalls Ausdruck für Schrotmehl, von dessen Erstlingen Jahwe ein Hebeopfer gegeben werden soll von Geschlecht zu Geschlecht (P. C.) ebenso Ezechiel 44, 30 als Gabe an die Priester und Neh. 10, 38. Der Teig, בָּצֵק, wurde in מִשְׁאֶרֶת, einem hölzernen Behälter, oder in großen hölzernen Schüsseln bereitet. Sauerteig, שְׂאֹר, wurde nicht immer angewendet. Gesäuertes Brot, חָמֵץ, wurde nach Amos 4, 5 sehr häufig als Dankopfer für Jahwe dargebracht. Ungesäuertes Brot hieß מַצָּה. Den Grundbegriff des Süßen hat מַצָּה an sich nicht. Das ist vielmehr erst צַפִּיחִת בִּדְבָשׁ, Teig, der mit Honig gemengt wird (Exod. 16, 31). Fleischer bringt מַצָּה mit dem syrischen meṣîṣâ „ausgesogen, saftlos, dürr" in Beziehung und meint, daß die durch den Mangel eines Gährungsbeisatzes und durch scharfes Backen bewirkte Trockenheit und Härte des Brotes ausgedrückt werde.[1] Das einzelne Brot heißt כִּכָּר; denn es war eine runde, mit der Hand gedrehte Scheibe, etwa von der Dicke eines Daumens, so daß es leicht gebrochen werden konnte. Das Brot wurde vielfach auf eisernen Platten, מַחֲבַת, gebacken oder in heißer Asche und auf glühenden Steinen (עֻגָה auch עֻגַת רְצָפִים). Gewöhnlich wurde das Brot im תַּנּוּר, dem Backofen, hergestellt, der Teig wurde an die erhitzten Seitenwände geklebt oder über die in den Topf gelegten heißen Steine gestrichen. Der Teig war nicht selten mit Öl angemacht, auch bestrich man die

[1] cf. Nowack, Arch. II, S. 145, Anm. 3.

Kuchen mit Öl. — Alle in der oben beschriebenen Art hergestellten Bearbeitungen des Getreides kamen bei den Opfern, namentlich bei denen der Feste, zur Anwendung.

Kehren wir zu Maṣṣot und zum Feste der Wochen zurück! Eine noch genauere Mitteilung bietet uns Lev. 23, 9—22. Dieses Stück gehört zwar in seiner jetzigen Form dem P.C. an, aber es ist bekannt, daß Lev. 17—26 ursprünglich ein Korpus für sich bildete, welches schon vor dem Priesterkodex Bedeutung gefunden hatte.[1] Zunächst soll am Tage nach dem ersten Sabbat in der Erntezeit die Erstlingsgarbe von der Ernte zum Priester gebracht werden, und dieser soll sie Jahwe weben d. h. zum Eigentum Jahwes oder zum Opfer durch Hin- und Herschwenken weihen. Hier handelt es sich offenbar um eine Gerstengarbe. Vorher darf der Mensch von dem neuen Getreide in keinerlei Form etwas genießen. In der Zeit der Ernte hatte man auch keine Zeit, gesäuertes Brot zu backen.[2] Man bereitete einfach, abgesehen von gerösteten Körnern, (Josua 5, 11) Fladen, die in der Asche gebacken wurden. Es war Notbrot, welches mit den Broten beim Auszug aus Ägypten Ähnlichkeit hatte. Daher eben hatte das Fest den Namen חַג הַמַּצּוֹת. Das Wochenfest, als der Abschluß der Halmernte, wurde besonders fröhlich begangen (Dt. 16). Nun hatte man Zeit, aus dem Ertrage des neuen Weizens Teig zu kneten, diesen zu säuern und regelrechte Brote wieder zu backen. „Sodann sollt ihr vom Tage nach dem Sabbat ab — von dem Tage ab, wo ihr die Webegarbe darbrachtet, sieben volle Wochen zählen, bis zum Tage nach dem siebenten Sabbat sollt ihr zählen, volle fünfzig Tage; alsdann sollt ihr Jahwe ein Speisopfer vom neuen Getreide darbringen. Aus euren Wohnsitzen sollt ihr zwei Webe-Brote

[1] cf. A. a. O. Wellhausen, Proleg. S. 85.

[2] Sauerteig hätte nur von altem Getreide hergestellt sein können. Damit hätte man den Broten den Charakter der Erstlinge genommen. Nowack, Arch. II, S. 154, Anm. 2.

bringen; aus zwei Zehnteln Epha Feinmehl sollen sie bestehen und mit Sauerteig gebacken sein, als Erstlingsopfer für Jahwe" (Lev. 23, 15—17). Sicher wurden auch animalische Opfer neben den vegetabilischen dargebracht zur Erhöhung der Freude, aber auf diese haben wir hier nicht einzugehen. Im letzten Grunde als ein Opfer für Jahwe wurde aber auch die Forderung Lev. 23, 22 angesehen: Wenn ihr euer Land aberntet, so sollst du dein Feld nicht bis auf den äußersten Rand abernten und sollst nicht Nachlese halten nach deiner Ernte. Den Armen und den Fremden sollst du beides überlassen; ich bin Jahwe, euer Gott." Was nämlich den Armen und den Fremden im Auftrage Gottes gegeben wird, übergibt man im Grunde Jahwe selbst.

Neben חַג הַמַּצּוֹת und קָצִיר bezw. Wochenfest war das dritte der ältesten Feste אָסִיף oder gewöhnlicher חַג הַסֻּכּוֹת. Bei diesem spielte fraglos die Flora eine Hauptrolle; denn das Fest wird Exod. 34, 22 erklärt als das Fest des Einherbstens bei der Wende des Jahres. Ebenso wird es in der von Exod. 34 abhängigen Stelle Exod. 23, 16 genannt. Im Deuteronomium (Kap. 16, 13—16) heißt es: Das Laubhüttenfest sollst du sieben Tage lang feiern, wenn du den Ertrag von deiner Tenne und deiner Kelter einheimsest. Und du sollst an deinem Feste fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deinen Ortschaften wohnen. Sieben Tage lang sollst du Jahwe, deinem Gotte an der Stätte feiern, welche Jahwe erwählen wird; denn Jahwe, dein Gott, wird dich segnen in allem, was dir zuwächst und bei allem, was deine Hände tun, darum sollst du überaus fröhlich sein. Dreimal im Jahre soll das, was männlich unter dir ist, vor Jahwe, deinem Gotte, erscheinen, an der Stätte, welche er erwählen wird, am Feste der ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfest, und vor mir soll man nicht mit leeren Händen erscheinen; jeder soll mit dem kommen, was er

zu geben vermag, je nach dem Segen, welchen dir Jahwe, dein Gott, gegeben hat.“ Besonders deutlich ist Lev. 23, 39f . . . Wenn ihr den Ertrag des Landes einheimst, sollt ihr sieben Tage lang das Fest Jahwes feiern; der erste Tag ist ein Ruhetag, und der achte Tag ist ein Ruhetag. Hierher darf auch Deut. 26, 1—11 gezogen werden; denn unter (v. 2 u. v. 10) רֵאשִׁית כָּל־פְּרִי הָאֲדָמָה ist keineswegs bloß die bis zum Herbste ausgedroschene Halmfrucht gemeint — in anderer Form kann die Halmfrucht ja nicht in ein Körbchen gelegt werden —, sondern insbesondere auch die Frucht der Bäume, wie Oliven, Wein und Feigen. פְּרִי wird eben von allen Arten der Früchte gebraucht. An Früchte des Getreides haben wir Gen. 4, 3 u. ψ 72, 16 zu denken, an die Früchte von Bäumen Gen. 1, 11. 12. 29. In ψ 107, 37 ist unter פְּרִי beides zu verstehen (die Frucht des Getreides und des Weinstockes). Demnach verlangte das Deuteronomium am Laubhüttenfeste folgendes: Du sollst einen Teil der Erstlinge von allen Früchten des Landes nehmen, die du von deinem Lande einbringst, das dir Jahwe, dein Gott, verleiht, sie in einen Korb legen und dich an die Stätte begeben, die Jahwe dein Gott, zum Wohnsitze seines Namens erwählen wird; tritt dann hinzu zu dem Priester, der zu dieser Zeit vorhanden sein wird, und sprich zu ihm: Hiermit bezeuge ich heute Jahwe, deinem Gotte, daß ich in das Land gekommen bin, dessen Verleihung an uns Jahwe unseren Vätern eidlich verheißen hat. Sodann soll der Priester den Korb aus deiner Hand nehmen und ihn vor den Altar Jahwes, deines Gottes, hinstellen und du sollst anheben und vor Jahwe, deinem Gotte, also sprechen: Ein umherirrender Aramäer war mein Vater . . . . . . und hier bringe ich nun die Erstlinge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Jahwe! (Dt. 26, 2—5. 10).

אָסִיף ist offenbar Ausdruck für die Trauben- und Olivenlese; denn אסף ist terminus für das Einsammeln der Baumfrüchte.

Es ist aber auch Ausdruck für das Einsammeln des Ertrages von Kelter und Tenne. Wir haben also zu denken, daß dieses Herbstfest erst gefeiert wurde, wenn die Halmfrüchte auf der Tenne ausgedroschen waren und wenn man Oliven und Wein in der Kelter gepreßt hatte, das geschah gleich bei der Ernte. Auch die Spätfeigen, die im Gegensatze zu der Frühfeige בִּכּוּרָה (Jes. 28, 4 u. Jer. 24, 2) תְּאֵנִים hießen (Jer. 8, 13. 29, 17), wurden gleich getrocknet und zu runden oder viereckigen Kuchen zusammengedrückt, die man als דְּבֵלָה bezeichnete (1. Sam. 25, 18. 2. Kön. 20, 7). תְּאֵנָה war zugleich Ausdruck für den Feigenbaum (ficus carica). Er wird etwa 5—10 m hoch. Seine Rinde ist grau und glänzend. Die Zweige und Äste sind vielfach gekrümmt. Die Blätter sind gezackt und erreichen eine ziemliche Größe, so daß die Belaubung des Baumes reichlichen Schatten gewährt (1. Kön. 5, 5. Micha 4, 4). Jedoch fallen die Blätter im November ab. Die Blüten sind klein und zahlreich und liegen in einer fleischigen Hülle verborgen. Die männlichen Blüten weisen drei Staubgefäße in der Blütenhülle auf, die weiblichen zwei Narben. Die Befruchtung geschieht meist durch die Feigengallwespe, die ihre Eier in die männlichen Blüten legt. Wenn die junge Brut ausgekrochen ist, fliegt sie in die weiblichen Blüten und nimmt den Blütenstaub mit. Die Frühfeige, בִּכּוּרָה, sitzt am alten, vorjährigen Holze kaum bemerkbar, bis sie im Frühjahre zu dunkelgrüner, birnenförmiger Frucht anschwillt und gewöhnlich Ende Juni reift. Die Spätfeigen, תְּאֵנִים, entwickeln sich an den neugetriebenen Zweigen in den Blattwinkeln und werden im Herbste reif. Dazu kommen die פַּגִּים, kleine unreife Feigen, die im Winter am Baume bleiben und erst reifen, wenn im Frühjahr der Saft wieder zirkuliert.[1] Die Feige wurde auch zu Heilzwecken benutzt (Jes. 38, 21 u. 2. Kön. 20, 7).

Die Erzeugnisse der Kelter, als Abgaben für Jahwe

---

[1] cf. Benzinger, Hebr. Arch. S. 34.

am Laubhüttenfeste, veranlassen uns, auch vom Weine[1] zu reden. — Die Olive können wir hier übergehen, da schon früher von ihr die Rede war. — Der Weinstock war für Israel ebenso wichtig wie Getreide, Ölbaum und Feigenbaum, man denke nur an das bekannte אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ (1. Kön. 5, 5)! Der Weinstock, גֶּפֶן, wurde gern am Wohnhause gepflanzt, damit er freundlichen Schatten spendete. Aus ψ 80, 11 darf man schließen, daß Weinstöcke an Bäumen sich emporrankten. Oft aber müssen die Reben auch am Boden hingewachsen (Ez. 17, 6) oder an Pfählen angebunden worden sein, so daß die Weinstöcke von den Feinden leicht zerschlagen werden konnten (Jes. 16, 8). Fonck berichtet, daß wahrscheinlich in alter Zeit die Reben nicht in kleinen Sträuchern mit ziemlich kurzen Ästen und Zweigen gehalten wurden, sondern daß man den Stamm, der etwa armdick wurde, in einer Länge von 1 ½—2 m über den Boden legte und alle Zweige wegschnitt bis auf die große schöne Krone, die sich am Ende des Stammes bildet. Von גֶּפֶן unterschied man שֹׂרֵק als Edelrebe. Diese hatte wahrscheinlich hellrote Trauben (cf. שָׂרֹק). Nach Kimchi waren es ursprünglich syrische Weinstöcke mit kleinen, dunkelblauen, fast schwärzlichen Trauben. Diese werden noch jetzt im Marokkanischen Serki genannt, was aber „aus der Levante kommend“ bedeutet. Jedenfalls wurden vorwiegend Weinstöcke mit dunkelroten und blauen Trauben gepflegt, aus denen man Rotwein herstellte (Prov. 23, 31). Daraus erklärt sich der Ausdruck דַּם־עֲנָבִים (Gen. 49, 11) und דַּם־עֵנָב (Dt. 32, 14). Nicht selten ist der Wein auch Sinnbild des Blutes (Gen. 49, 12. Jes. 63, 1—3, 1. Makk. 6, 34. Mtth. 26, 28. Apokal. 14, 19 u. 20). Die Weintrauben wurden in einer Presse, גַּת, ausgetreten, und der Saft oder Most, עָסִיס (Am. 9, 13) oder תִּירוֹשׁ, floß in eine zur Seite angebrachte Kufe, יֶקֶב, die meistens in die Erde

[1] Fonck, S. 111—116. cf. Fonck, S. 116—124.

gegraben war oder in Stein gehauen wurde. Nicht selten aber wurden die Trauben (עֲנָבִים und אֶשְׁכֹּל עֲנָבִים) bald zu Rosinentrauben (צִמֻּקִים) getrocknet, bald zu Kuchen (דְּבֵלִים), ähnlich wie die Feigen getrocknet (1. Sam. 25, 18).

Die drei ältesten auf den Ackerbau bezüglichen Feste haben vor dem Deuteronomium noch keine bestimmten Termine. Sie richteten sich einfach nach der Zeit der Reife. Das Maṣṣotfest feierte man, wenn die Gerste soweit reif war, daß man mit der Sichel zur Ernte der Frucht schreiten konnte, sieben Wochen später, wenn auch die Weizenernte vorüber war, beging man קָצִיר oder Pfingsten. Wenn das Getreide gedroschen war und wenn die Ernte der Baumfrüchte und der Weintrauben ihr Ende erreicht hatte, wurde das Laubhüttenfest gefeiert. אָסִיף und חַג הַסֻּכּוֹת bedeutet dasselbe Fest. Der letztere Name kommt wohl daher, daß die Leute einst in die Weinberge hinauszogen und dort unter Zweigdächern wohnten, bis die Ernte vorüber war (cf. Jes. 1, 8 כְּסֻכָּה בְכָרֶם).[1] Ein ähnliches Fest hatten schon die Kanaaniter von Sichem. Ri. 9, 27 heißt es von ihnen: Sie begaben sich hinaus aufs Feld, hielten die Weinlese, kelterten und veranstalteten ein Dankfest, gingen in den Tempel ihres Gottes, aßen und tranken und fluchten auf Abimelech. — Auch in Richter 21, 15—24 liegt eine von PC übermittelte uralte Geschichte vor, nach welcher man bei Silo in den Weinbergen während oder unmittelbar nach der Traubenernte Jahr für Jahr durch Mädchen von Silo Reigentänze aufführen ließ. Ähnlich muß es zur Zeit des Jesaia in Jerusalem gewesen sein. Er stellt ein Strafgericht durch die Assyrer in Aussicht und spricht zu den sicheren Frauen der Hauptstadt (Jes. 32, 10f.): Ein Ende hats mit der Weinlese, eine Obsternte kommt nicht mehr. Ängstigt euch, ihr Sicheren! Beunruhigt euch, ihr Sorglosen! Legt ab und entkleidet euch, gürtet das Trauer-

---

[1] cf. Wellhausen, Proleg. S. 84.

gewand um die Lenden! Auf die Brüste schlägt man (in Klage) um die lieblichen Felder und um die fruchtbaren Weinstöcke! Auch in 1. Sam. 1 ist offenbar das Herbstfest Veranlassung zur Feier in Silo für Elkana und seine beiden Weiber Peninna und Hanna. Dabei pflegte man offenbar viel Most und Wein zu genießen. Darum meinte Eli, Hanna sei betrunken, weil sie die Lippen eifrig bewegte und doch keinen Laut hervorbrachte. So sprach er (v. 14): Wie lange willst du dich betrunken zeigen? Schüttle deine Betrunkenheit von dir ab! So anstößig für uns der Verdacht des Priesters ist, läßt es sich nicht leugnen, daß man beim Trinken zu Ehren Jahwes eben oft des Guten zu viel getan haben muß. Selbst zur Zeit des Jesaia ist solche Unsitte zu berichten. In Beziehung auf den Tempel von Jerusalem heißt es (Jes. 28, 7):

Und auch diese im Wein schwindeln und im Met schwanken sie,
Priester und Prophet schwindeln im Met,
Sind verwirrt vom Wein, schwanken vom Met,
Schwindeln im Gesicht, wanken im Schiedsspruch.
Denn alle Tische sind voll von G.....,
Unflat .... bis auf den letzten Raum.[1]

Auch zur Zeit des Deuteronomiums muß bei diesem Feste Wein und schweres Getränk eine große Rolle gespielt haben Dt. 14, 26: ... kaufe für das Geld, was du irgend begehrst, Rinder und Schafe, Wein und starkes Getränk und alles, wonach du Verlangen hast, und iß daselbst vor Jahwe, deinem Gott, und sei fröhlich samt deiner Familie!

Im Deuteronomium findet sich schon eine Weiterbildung dieser drei Feste. Sie werden bestimmter fixiert. Früher mögen sie an den einzelnen Orten zu verschiedenen Zeiten gefeiert worden sein; denn das Getreide wird nicht überall zur selben Zeit reif. Die Höhenverhältnisse spielen dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Aber zu der Zeit, da das Deuteronomium Geltung gewann, war Israel

[1] Duhm, Jes.[2] 1902, S. 167.

von Juda bereits getrennt. Daher war eine größere Übereinstimmung der Erntezeit für das kleine Juda von vornherein gegeben, und die Bestrebungen der Kultuseinheit machten eine Einigung für die am Heiligtum zu feiernden Feste notwendig. Bestimmungen über das Maß der Gaben als Opfer gab es in alter Zeit nicht, nur die tierischen Erstgeburten sind festgesetzte Forderungen. Zum Zwecke der Zentralisierung der Feste erlaubt das Deuteronomium bei zu großer Entfernung des Wohnsitzes von der Opferstätte bereits eine Umwandlung des Opfers zu Gelde, damit man von dem Erlöse in Jerusalem ein anderes Opfer kaufen könne (Dt. 14, 24ff). Vor dem Deuteronomium finden wir auch noch keine Bestimmungen über das Maß der darzubringenden Feldfrüchte, aber durch dasselbe wird bereits der Zehnte von Korn, Most und Öl (Dt. 26) verlangt, an dem alle Ernten zum Abschlusse bringenden Feste. Richtig ist die Bemerkung Wellhausens,[1] daß der Zehnte nicht „mathematisch streng zu verstehen" sei, da er zu Opfermahlzeiten verwendet wurde und daher nicht anderen gegeben worden ist, folglich auch „nicht nachgezählt wurde" (Dt. 14, 23ff). Das Deuteronomium hat ferner, wie wir sehen, das erste ländliche Fest mit Passah verbunden und so die Rücksicht auf den Ackerbau in den Hintergrund treten lassen. Da nun die anderen zwei Feste ebenfalls von diesem Feste an gezählt werden, sind sie alle jetzt von einer geschichtlichen Motivierung abhängig, was für das kleine Juda bei der Zentralisierung des Heiligtums keine großen Schwierigkeiten bieten konnte; denn sicherlich hat man Passah erst gefeiert, wenn die Sichel zum ersten Male in die Gerstenfelder geschickt werden konnte. Der Tag des Passah ist ja noch nicht festgesetzt; nur zur Zeit des Monats Abib soll es geschehen. Recht wohl möglich ist es, da Passah zu Hause zu feiern war, daß man ursprünglich die ersten beiden Feste

[1] Prolegomena. S. 89.

in der Heimat als Lokalfeste feierte, während nur das große Laubhüttenfest am Zentralheiligtum gefeiert worden ist. Im Deuteronomium wird das Passahfest nur am ersten Tage zu Jerusalem gefeiert (Dt. 16, 5) und erst das Laubhüttenfest vom Anfange bis zum Ende ebendaselbst (Dt. 16, 15).

Noch einen Schritt weiter in der Veränderung ursprünglich ländlicher Feste geht Ezechiel. Wie im Deuteronomium gilt ihm das Passah als erster Ostertag. Aber das Pfingstfest, als den Abschluß der Getreideernte, übergeht er ganz. Auch von Weinspenden schweigt er, da diese von ihm im Kultus überhaupt nicht gewünscht werden. Die großen Feste werden nicht mehr in Beziehung zur Ernte gesetzt. Dies mag daher kommen, daß Juda, wie einst Israel, in die Verbannung geführt ist, daß ländliche Feste für das Volk nicht mehr in Betracht kommen. Selbst vom Passahlamm ist Ezech. 45, 21—25 keine Rede. Gesamt-Brand- und Sündopfer sind an den Festtagen die Hauptsache geworden. Bei diesen werden allerdings auch Produkte der Flora und deren Bearbeitung benutzt. Ein Mehlopfer in der Größe eines Epha für jeden Farren und für jeden Widder soll dargebracht werden und ein Hin Öl für jedes Epha. Aber das gilt nur als Zukost für das tierische Opfer. Von Beziehung auf die Ernte ist keine Rede. Dagegen werden die Feste noch mehr fixiert. Am 14. des ersten Monats muß von nun an das Passah gefeiert werden, sieben Tage hindurch sind ungesäuerte Brote zu essen. Im siebenten Monat, am fünfzehnten Tage, ist das Laubhüttenfest zu beginnen und wiederum sieben Tage zu feiern. Der Fortschritt vom Deuteronomium beruht also einerseits in der Loslösung der Feste vom Ackerbau, andererseits in der Festlegung der Feiern auf bestimmte Tage.

Abermals eine Weiterbildung zeigt der Priesterkodex (Lev. 23 und Num. 28 u. 29). Num. 29, 35 fügt dem Laubhüttenfeste eine עֲצֶרֶת als achten Tag hinzu, vielleicht

weil man so eine dem Wochenfeste entsprechende Schlußfeier auch beim Herbstfeste gewinnen wollte. Die Opfer werden hier, wie bei Ezechiel, nicht vom einzelnen gebracht, obgleich freiwillige Leistungen nicht ausgeschlossen sind, sondern von der Gemeinde. Die Opfer der einzelnen verwandeln sich in Abgaben an den Priester. Die Einzelbestimmungen über die tierischen Opfer sind noch viel ausgebildeter, aber wir dürfen sie in vorliegender Arbeit übergehen. Als ein Festhalten des Alten auf Grund richtiger Erinnerungen dürfen wir es ansehen, wenn Passah nicht am Heiligtume, sondern in der Familie gefeiert wird, und wenn es vom Maṣṣotfeste ausdrücklich getrennt wird. Denn Passah soll nach Lev. 23, 5 u. 6 und nach Num. 28, 16 am 14. Tage des ersten Monats und Maṣṣot am 15. Tage desselben Monats gefeiert werden. Sieben Tage hindurch soll man ungesäuerte Brote essen. Als eine richtige Erinnerung müssen wir es ansehen, daß trotz der Fixierung der Feste auf bestimmte Tage, eine Beziehung des Maṣṣotfestes auf die Ernte durch die Webegarbe (Lev. 23, 15) bleibt und bei dem Feste der Wochen durch die Webebrote (Lev. 23, 17), ebenso beim Laubhüttenfeste am 15. Tage des siebenten Monats (Lev. 23, 40); denn da soll man prächtige Baumfrüchte[1] holen. Palmzweige und Äste von dichtbelaubten Bäumen, sowie von Bachweiden. Es sollen Laubhütten gebaut werden, in welchen alle Einge-

[1] פְּרִי עֵץ הָדָר wird oft übersetzt als Frucht von Pracht- oder Zierbäumen. Dabei denkt man an Orangen- und Zitronenbäume, welche man in den Gärten Palästinas zum Schmucke sowohl wie auch des Nutzens wegen pflegte (cf. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 1866. Anhang zu Bd. 2 u. 3, Seite 464). Man kann aber הָדָר als nähere Bestimmung zu dem Begriffe פְּרִי עֵץ fassen, dann heißt es „prächtige Baumfrüchte". Die LXX haben sich für die letzte Bedeutung entschieden, ebenso die Übersetzung von Kautzsch. So brauchen wir nur an besonders schöne Weintrauben und an prächtige Oliven und Feigen zu denken. עֵץ־עָבֹת sind nach der Wurzel עבת dichtbelaubte Bäume. Wenn die Tradition darunter die Myrte verstand, so geschah dies sicher in Rücksicht auf Nehemia 8, 13 ff, wo ausdrücklich die Myrte erwähnt wird.

borenen sieben Tage wohnen sollen (Lev. 23, 42). Wenn diese Beziehungen auf ländliche Feste (Lev. 23, 9—22 und 39—44) auch aus älterer Quelle stammen, wie Wellhausen betont,[1] so hat doch der Priesterkodex dies aufgenommen und damit anerkannt. Freilich wird beim Laubhüttenfeste die Beziehung auf die abgeschlossene Ernte gar nicht mehr erwähnt, aber sie ist wohl tief ins Volksbewußtsein eingedrungen, so daß dies nicht nötig ist. Dem Priesterkodex liegt viel mehr daran einzuschärfen, daß ein religiös-geschichtliches Ereignis neben dem religiös-natürlichen Ereignisse der Ernte bedacht werden soll. Laubhütten soll eine Erinnerung daran sein, daß die Israeliten in Hütten wohnten, als sie aus Ägypten weggeführt wurden (Lev. 23, 43). Eine Umbiegung der Bedeutung des Laubhüttenfestes liegt also immerhin vor. Jetzt tritt bei zwei wichtigen Festen neben dem religiös-natürlichen Grunde ein religiös-geschichtlicher ein. Ostern soll gefeiert werden, wegen Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten, Laubhütten wegen des wunderbaren Schutzes der Israeliten auf ihrem 40jährigen Zuge in der Wüste. Nur das Pfingstfest ist noch nicht religiös-geschichtlich begründet. Aber eine Vorbereitung bezw. Erleichterung hierzu ist schon durch das Deuteronomium wie durch den Priesterkodex geschaffen, indem der auf die Ernte bezügliche Name אָסִיף verschwindet und nur noch der Ausdruck חַג שָׁבֻעוֹת vorkommt. Das spätere Judentum hat bekanntlich die Bedeutung auch dieses Festes durch eine heilsgeschichtliche Begründung umgebogen, indem die Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai gefeiert wurde;[2] denn diese liegt zwischen dem Auszuge aus Ägypten und der 40jährigen Wüstenwanderung wie Pfingsten zwischen Ostern und Laubhütten. Die Verdunkelung der ehemals ländlichen Feste und das Umbiegen ihrer Bedeutung zu heilsgeschichtlichen Feiern in nachexilischer

[1] Proleg. S. 97.

[2] Erst im Talmud vollzieht sich diese Umbildung. Pes. 68^{b}.

Zeit ist durchaus verständlich. Im Exil mußte die heilsgeschichtliche Bedeutung der Feste in den Vordergrund treten, die Beziehung auf den Ackerbau paßte nicht mehr wegen der ganz veränderten Ernteverhältnisse und wegen der völlig anderen Lebensweise der Juden. Auch nach der Rückkehr in die Heimat blieb die heilsgeschichtliche Bedeutung der Feste die Hauptsache. Man dachte beim Osterfeste nur an das Passah in Exod. 12, 1—20. Das ungesäuerte Brot (Exod. 12, 34ff) war den Israeliten zu Brot geworden, welches schon vor dem Auszuge als ungesäuertes zu bereiten und sieben Tage lang vorher zu essen war. Daher denkt man auch beim Passah im N.T. nur an die Veranstaltungen in Exod. 12. Auch das Laubhüttenfest hat nach dem Exil seine ursprüngliche Bedeutung völlig abgestreift. Dafür ist Nehem. 8, 13f. ein deutlicher Beweis. Von der in die Heimat zurückgekehrten Gemeinde heißt es: Da fanden sie geschrieben ein Gesetz ...., daß die Israeliten während des Festes am siebenten Monat in Laubhütten wohnen sollten und daß sie in allen ihren Städten und zu Jerusalem folgenden Befehl ausrufen und verkünden lassen sollten: Geht hinaus aufs Gebirge und holt (euch) Zweige vom Olivenbaum und Zweige vom wilden Ölbaum und Zweige von der Myrte und Zweige von Palmen und Zweige von dichtbelaubten Bäumen, um nach der Vorschrift Laubhütten zu machen. Und das Volk ging hinaus, holte und machte sich Laubhütten, ein jeder auf seinem Dache und in ihren Höfen und in den Höfen des Tempels Gottes und auf dem freien Platze am Wassertore und auf dem freien Platze am Ephraimtor. Und die ganze Gemeinde, so viele ihrer aus der Gefangenschaft heimgekehrt waren, machte Laubhütten und wohnte in den Laubhütten. Denn die Israeliten hatten seit der Zeit Josuas, des Sohnes Nuns, bis auf auf eben jenen Tag nicht also getan, und so herrschte eine sehr große Freude. Das Neue ist wohl das Bauen der Hütten auf dem Dache und auf den Plätzen in der Stadt

selbst, sowie die nunmehr einzige Begründung, wie man sie Lev. 23, 43 findet, daß solches geschehen sollte, damit die späteren Geschlechter erführen, daß Jahwe die Israeliten habe in Hütten wohnen lassen, als er sie aus Ägypten hinwegführte. Von einem ursprünglich ländlichen Feste ist keine Rede mehr. Es erinnert uns diese Änderung in der Bedeutung der Feste an unser Johannisfest und an Weihnachten. Ursprünglich waren beide Naturfeste, das Fest der Sommersonnenwende und das Fest der Wintersonnenwende; diese religiös-natürliche Bedeutung verwandelte sich später in eine heilsgeschichtliche.

Im Laubhüttenfeste nach Nehemia wird aber als Mittel zum Bau der Hütten als etwas Neues die Myrte, הֲדַס,[1] genannt. Ihre kleinen, sattgrünen Blätter und ihre kleinen, weißen, duftenden Blüten sind hinlänglich bekannt. Die Beeren haben die Größe unserer Wachholderbeeren. Der Geschmack derselben ist fein und würzig. Vor Bekanntwerden des Pfeffers hat man die Beeren der Myrte häufig als Würze der Speisen benutzt. Myrtenwein wurde hergestellt durch zerstoßene Beeren dieser Pflanze. Das Myrtenöl bereitete man aus Öl und aus jungen Myrtenblättern. In späterer Zeit trug man am Laubhüttenfeste frische Zweige auch in den Händen und schwenkte sie (II. Makk. 10, 7). Nach Baudissin[2] wurde auch dem לוּלָב, einem Büschel, welchen nach talmudischer Vorschrift die Juden am Laubhüttenfeste „zum Dank für die Naturgaben trugen", Myrte eingefügt. Ebenso gehörten hierzu Zweige vom אֶתְרוֹג, der Zitrone.[3] Dieser Lulab war zusammengesetzt aus Palmenzweigen, Myrten, Bachweiden und Zitronen. Noch genauere Angaben aus dem talmudischen Traktat Sukka finden wir bei Nowack (Arch. II, S. 182 Anm. 1). Ein noch mit zepterartig zusammengefalteten Blättern

[1] Löw. Aram. Pflanzennamen, Nr. 25, S. 50f. u. Fonck, S. 14ff. 49. 53. 72. [2] Studien II, S. 199 und S. 219.

[3] Löw. Aram. Pflanzennamen Nr. 17, S. 46.

versehener Palmenzweig wurde mit einem Myrtenzweige auf der rechten, einem Weidenzweige auf der linken Seite umgeben. In der rechten Hand trug man den eben beschriebenen Büschel, in der linken den אֶתְרוֹג und umzog täglich einmal, am siebenten Tage siebenmal, den Brandopferaltar, indem man die Zweige schüttelte und Hosianna rief, zur Erinnerung an die sieben Umzüge um Jericho. Wenn Josephus[1] diesen Lulab εἰρεσιώνη nennt, so ist eigentlich an einen Olivenzweig zu denken, der mit Wolle umwunden und mit Früchten geschmückt war und der an den Festen Pyanepsia und Thargelia unter Gesang herumgetragen wurde,[2] jedoch ist dieser Ausdruck von Josephus wohl nur gewählt worden, weil לוּלָב und εἰρεσιώνη eine gewisse Ähnlichkeit des Aussehens und des Zweckes hatten. Zum Dank für die Naturgaben werden die Juden freilich diesen Büschel nicht getragen haben; denn dann erwartete man eher Zweige von Weinstöcken, von Feigenbäumen und von Oliven; aber das gerade fehlt. Es muß demnach wirklich das Laubhüttenfest lediglich zur Erinnerung an das Wohnen in den Hütten während der Zeit des Auszuges später gefeiert worden sein. Aber so ist es noch nicht zur Zeit des Priesterkodex gewesen. Dessen Nachrichten beruhten, wie wir sahen, vielfach auf alter, richtiger Erkenntnis. Freilich redet Num. 28 u. 29 kaum von einer Beziehung auf die Ernte. Dagegen wird Lev. 23 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit davon geredet, daß die großen Feste zugleich Erntefeste seien. Die Webegarbe und die Webebrote als Forderungen für alle Zeit werden auch eingeschärft. Wir befinden uns also bei diesen Bestimmungen nicht auf nachexilischem Gebiete, in welchem man gar nichts mehr von ursprünglich ländlichen Festen weiß. Wir können auch nicht zugeben, daß die diesbezüg-

[1] Antt. III 10. 4.

[2] Lübker, Reallexicon des klass. Altertums für Gymnasien. Lips. 1877, S. 969/70 u. S. 1141.

lichen Forderungen des Priesterkodex später entstanden sein müssen, als die des Ezechiel. Gewiß, große Ähnlichkeiten sind vorhanden, aber doch auch große Verschiedenheiten in den einzelnen Forderungen der Opfer. Ezechiel stammt aus Priesterkreisen. Er kennt daher die in Priesterkreisen wahrscheinlich alten Bestrebungen, den großen Festen eine andere Begründung zu geben als die, welche aus den ländlichen Festen als Naturfesten hervorgeht. Eine andersartige Begründung der Feste mußte notwendig kommen, wenn man Kultuseinheit an einem Heiligtume erstrebte. Wie hätte eine Kultuseinheit möglich werden sollen, wenn die Erntezeit eine so verschiedene war und wenn allein die Erntezeit den Festen zugrunde liegen sollte? In Priesterkreisen muß man sich also schon lange darüber einig gewesen sein, daß die Bedeutung der Feste eine andere werden mußte und daß die Feste auf ganz bestimmte Tage zu legen seien. Nur über die Art der zu bringenden Opfer herrschen noch fließende Theorien. Die eine wird uns durch Ezechiel bezeugt, die nicht siegt, die andere durch den Priesterkodex, die siegt.

Durch die andersartige Begründung der Feste hat aber der Priesterkodex keineswegs die Beziehung auf die Natur entfernen wollen. Diese dürfen wir uns so tief eingewurzelt und so berechtigt denken, daß dies überhaupt nicht gelungen sein würde. Das Volk verstand also die Riten der Gerstengarbe, der Weizenbrote und der Laubhütten ohne weiteres. Auch die Festlegung auf bestimmte Zeiten konnte daran nichts ändern; denn diese werden erst geschaffen, als es sich nur noch um das kleine Juda handelt, welches ungefähr zur selben Zeit Erntefest wird haben feiern können. Demnach werden die vom Priesterkodex erwünschten festen Termine so gelegt worden sein, daß sie für die Ernteverhältnisse von ganz Juda einigermaßen stimmten. Wir können darum Wellhausen nicht recht geben, wenn er in solchen auf die Ernte bezüglichen Gebräuchen des PC bloße Riten,

versteinerte Reste der alten Sitte, einen „ganz vereinzelten und unverstandenen Zug" erblickt[1] oder wenn er von einer „gänzlichen Verdunkelung und sodann künstlichen" Erneuerung der ursprünglichen Sitte redet.[2] Gewiß, in der späteren nachexilischen Zeit ist es so geworden. Aber in den vom Priesterkodex aufgenommenen Bestimmungen ist die Beziehung auch auf die Natur bei jenen Festen noch deutlich genug. „Leere Schläuche, die nach dem Geschmack des Zeitalters" neu angefüllt werden konnten, weil die Feste ihres ursprünglichen Inhaltes verlustig gegangen und zu vorgeschriebenen Formen des Gottesdienstes herabgesunken seien,[3] vermögen wir die Feste im Priesterkodex nicht zu nennen, sonst müßte man von unserem Johannisfeste und vom Weihnachtsfeste ähnlich hart urteilen, weil sie aus ursprünglichen Naturfesten Feste mit einer ganz andren Bedeutung geworden sind. Wellhausen hat Recht, wenn er auf die Veränderung der Bedeutung jener Feste hinweist und auf die Entwickelung in den einzelnen Quellen. Aber die Sache liegt doch so, daß nicht eine Verwässerung, sondern eine Vertiefung in der Bedeutung der Feste vor sich geht. Den Priesterkreisen durfte es doch schon in der ältesten Zeit nicht genügen, daß die Kanaaniter dem Baal das Land und seine Früchte verdankten und ihm dafür den Tribut bezahlten und die Israeliten dem Jahwe. Es konnte dem frommen Israeliten auf die Dauer kaum genügen, daß die Erntefeste entweder heidnisch oder israelitisch waren lediglich durch die „dativische Beziehung".[4] Im Gegensatze zu den Kanaanitern mußte noch eine andere Begründung der Feste entstehen, wenn auch vielleicht zunächst nur in Priesterkreisen. Sie sahen in Jahwe den alleinigen Spender der Naturalgaben Kanaans. Wie nahe lag es dann für sie, später bei den Maṣṣotfesten auch an die Brote zu denken, die man beim Auszuge aus Ägypten in großer Eile

[1] Proleg. S. 98.
[2] Proleg. S. 100.
[3] Proleg. S. 100.
[4] Proleg. S. 92.

nur notdürftig backen konnte, und dies zu betonen. — Wie nahe lag es, bei den Laubhütten an die dürftigen und unsicheren Wohnungen beim Zuge durch die Wüste zu erinnern, um damit die Bedeutung des Laubhüttenfestes gegen kanaanitische, heidnische Gebräuche zu vertiefen. Was zunächst nur im Gegensatze zu heidnischen Anschauungen geäußert wurde, ist später Hauptsache geworden und ist im Deuteronomium, noch mehr in der Priesterschrift hervorgetreten. Das ist aber nicht als eine Entwickelung rein menschlicher Gedanken und Anschauungen zu betrachten, sondern als Fügung Gottes. Nicht bloß als ländliche Feste, sondern als Tage der Erinnerung an die Großtaten Gottes am israelitischen Volke seit altersgrauer Vorzeit sollten insbesondere Passah und Laubhütten gefeiert werden. Die Entwickelung der Feste ist da. Aber sie ist eine gottgewollte. Wenn die Priesterschrift die Sündhaftigkeit der Menschen betont, so mußte diese Erkenntnis auch in den großen Festen die ursprünglich natürliche und naive Freude hinter dem Schuldbewußtsein zurückdrängen und den Festen einen ganz anderen Charakter verleihen. Auch in diesen von den Priestern für die Gemeinde gebrachten Opfern bleibt eine Gabe aus dem Gebiete der Flora: Zu jedem blutigen Opfer tritt ein Speisopfer und ein Trankopfer. Für jeden Farren wird ein Speisopfer (מִנְחָה) von drei Zehntel Epha Feinmehl verlangt, welches nach Analogie von Num. 28, 5 mit drei Viertel Hin Öl aus zerstoßenen Oliven herzurichten ist. Für jeden Widder kommt eine Gabe von zwei Zehntel Epha Feinmehl mit zwei Viertel Hin Öl hinzu und für jedes Lamm ein Zehntel Epha Feinmehl mit einem Viertel Hin Öl aus zerstoßenen Oliven.

Eine Verfeinerung des Opfers aus dem Gebiete der Flora ist die Benutzung von Feinmehl (סֹלֶת). In früherer Zeit ist das gewöhnliche Mehl, קֶמַח, beim Opfer gebraucht worden. Gideon bäckt (Ri. 6, 19) zu diesem Zwecke Kuchen aus einem Epha קֶמַח. Hanna bringt zu dem drei-

jährigen Rind ein Epha קֶמַח als Opfer (1. Sam. 1, 24). Erst seit Ezechiel verschwindet קֶמַח als Opfermehl, und סֹלֶת tritt an seine Stelle (Ezech. 46, 14; auch Ezech. 16, 19 ist an ein Opfer zu denken; cf. auch 1. Chron. 9, 29 und 23, 29). Wahrscheinlich brachte man Mehl zum Heiligtume mit, um daselbst die Brote erst zu backen (1. Sam. 1, 24 Ez. 46, 20). Auch gesäuerte Brote konnten früher verwendet werden (Amos 4, 5 und 1. Sam. 10, 3). Selbst Lev. 7, 13 schließt gesäuertes Brot als Opfer nicht aus, obgleich v. 12 die Herstellung von ungesäuertem Brote verlangt wird. Es ist dies wohl so zu verstehen, daß gesäuertes Brot zum Heiligtume bereits fertig hätte mitgebracht werden müssen, was sehr umständlich gewesen wäre, während ungesäuertes Brot am Heiligtume sich schnell fertigstellen ließ (cf. Gen. 19, 3 u. Gen. 18, 6). Übrigens erlaubt die Priesterschrift auch das Darbringen von Feinmehl als solchem; dieses wurde dann mit Öl eingerührt (cf. Lev. 7, 12). In der Darbringung von Mehl in rohem Zustande können wir weniger eine Änderung durch den Priesterkodex erblicken (wie Wellhausen, Proleg.⁴ S. 68), als eine alte Sitte, und die Erinnerung daran, daß im Mehle eben nicht Brot, sondern Getreide Jahwe dargebracht werden soll, das man in der Gestalt von Mehl, als dem Besten und Wichtigsten des Getreides (dem „Nierenfett des Getreides"), vom Hause aus am leichtesten zum Heiligtume mitbringen konnte. So wird מִנְחָה Ausdruck für das Mehlopfer in der Priesterschrift. Dazu kommt das Trankopfer, נֶסֶךְ, das in einem Viertel Hin Wein bestand. Wir glauben nicht, daß die Weinlibation eine Nachahmung der ursprünglichen Blutspende und ein Ersatz für diese ist[1], sondern halten sie wie Brot und Öl für ein ursprüngliches Opfer aus dem Gebiete der Flora. „Blut der Traube" erklärt sich hinlänglich aus der Farbe des Weines.

---

[1] R. Smith (Stübe) S. 174.

Weihrauch (olibanum, thus) ist Harz aus dem Stamme von Boswellia-Arten, blaßgelb — je heller, je kostbarer — spröde mit mehligem Überzug, riecht angenehm balsamisch, schmeckt aromatisch und etwas bitter. Das Harz kam in walzenförmigen Stücken in den Handel. Auf glühende Kohlen gelegt, brannte es alsbald mit klarer Flamme. — Sonst wird Weihrauch nur noch in Nehemia, Chronik und Cant. 4, 6 erwähnt, dazu häufiger in der Priesterschrift. Es ist auffallend, daß in der älteren Literatur bis auf Jeremia Weihrauch nicht genannt wird; denn der Ausdruck קְטֹרֶת, als Opferbrand oder Opferduft, verlangt an sich noch nicht als Stoff gerade לְבֹנָה. Ist doch in ψ 66, 15 קְטֹרֶת vom Opferduft der Widder gebraucht! Erst seit Ezechiel denkt man bei קְטֹרֶת an Weihrauch. Vielleicht ist die Sitte, Weihrauch zu opfern, die sich in vielen heidnischen Kulten findet, erst später in Israel eingedrungen. Es kann aber auch sein, daß Weihrauch in früheren Schriften nur zufällig nicht genannt wird. Beachtenswert ist die Bemerkung bei Fonck.[1] Er versteht unter Weihrauch nur ein klebriges Harz, das auf dem Libanon von dem noch heute dort sich findenden Ciströslein (κτίστος, λῆδον) künstlich gewonnen worden sei. Rote und weiße Blüten des Ciströsleins auf den Hügeln Palästinas erfreuten heute noch das Auge des Wanderers. Weihrauch muß im Kultus der Juden eine große Rolle gespielt haben, wovon Exod. 30, 34—38 ein deutliches Zeugnis ablegt.

Auch das Sabbatjahr des Priesterkodex enthält ein Opfer aus dem Gebiete der Flora an Jahwe. Dieses Jahr hat schon im Bundesbuche eine Vorbereitung: „Sechs Jahre hindurch sollst du dein Land bebauen und seinen Ertrag einheimsen; im siebenten Jahre aber sollst du es unbenutzt und brach liegen lassen, so daß die Bedürftigen deines Volkes ihre Nahrung holen können, und was sie übrig

---

[1] S. 51—53.

lassen, mögen die wilden Tiere fressen; ebenso sollst du verfahren mit deinem Weinberge und mit deinem Ölgarten (Exod. 23, 10). Jahwe ist Herr der Flora. Dies kommt bekenntnismäßig zum Ausdruck, indem der Landbesitzer ein Jahr lang seine Felder und Weinberge unbenutzt liegen läßt. Aber wie die Sabbatbrote zwar Jahwe geweiht werden und doch dem Priester zu gute kommen, so wird auch hier das Land und sein Ertrag Jahwe geweiht, aber er kommt den Armen und den Bedürftigen zu gute, sowie den wilden Tieren. Im Bundesbuche wird allerdings nicht gesagt, daß dieses siebente Jahr für alle Besitzer im Lande dasselbe sein soll. Vielmehr scheint dies für jeden einzelnen je nach dem Antritte des Besitztumes ein anderes Jahr gewesen zu sein, denn Exod. 21, 2—6 soll auch der hebräische Sklave nach 6 Jahren frei werden, also zu einer für jeden Sklavenbesitzer ganz verschiedenen Zeit. In der Priesterschrift dagegen handelt es sich um ein allgemein und zur selben Zeit giltiges Sabbatjahr (Lev. 25, 3—7). Exod. 23, 10—11 läßt die Möglichkeit zu, daß Saat zwar ausgestreut wird, daß aber der Ertrag Jahwe gehört und somit von anderen als von den Besitzern geerntet[1] wird. Nach Lev. 25, 3—7 dagegen ist eine Bestellung des Feldes im siebenten Jahre überhaupt ausgeschlossen. Für ein ganzes Land ist es freilich schwer, in den ersten 6 Jahren so zu sparen, daß genug für das siebente Jahr übrig bleibt, selbst wenn man an-

[1] Wellhausen meint (Proleg S. 116), daß die Suffixe in Exod. 23, 11: תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ sich nicht auf אַרְצֶךָ (Exod. 23, 10), sondern auf תְּבוּאָתָהּ beziehen, was grammatisch wohl möglich ist und was vor Wellhausen schon Hupfeld getan hat (de anni sabathici et jobelei ratione. Halle. 1858, S. 107). Dann wäre im siebenten Jahre Acker und Weinberg bearbeitet worden, und nur der Ertrag durfte nicht eingeheimst werden. Aber dagegen sprechen LXX, Pesch. und Vulgata. vgl. auch Dillmann zu Exod. 23, 11. Denkbar wäre es aber, daß die Armen und die Bedürftigen das Land im 7. Jahre bebauen, denn es wird vorausgesetzt, daß nicht einmal sie alles einheimsen können, sondern den wilden Tieren noch viel überlassen. Vgl. auch Nowack, Arch. II, S. 162. Anm. 1 u. Meinhold, Sabbat u. Woche im AT. 1905.

nehmen darf, daß noch genug freiwillig wuchs,[1] denn die Weinstöcke und die Ölbäume werden auch ohne die Pflege des Jahres genug Früchte geliefert haben, auch der Acker wird mancherlei getragen haben, namentlich wenn die Forderung Lev. 23, 22 streng durchgeführt wurde. Immerhin wird eine solche Forderung höchstens möglich geworden sein, als Israel nicht mehr bloß von eigenem Ackerbau lebte, sondern als es auch Handel mit anderen Völkern trieb. Es kann also die Forderung der Priesterschrift in aller Schärfe erst nach dem Exil möglich geworden sein (Neh. 10, 32). Die Armen konnten genug auf den Feldern finden, die Besitzer mußten sich mit Getreide u. s. w. behelfen, das man vom Ausland kaufte. Das Sabbatjahr ist nach den eigenen Aussagen des Levitikus in der vorexilischen Zeit nicht gehalten worden (Lev. 26. 34 u. 35). Wie hätte es auch von Ackerbauern gehalten werden sollen, wenn nicht der einzelne Acker gerade Brache verlangte?

Demnach ist auch das Jobeljahr in vorexilischer Zeit nicht denkbar. Denn dieses ist erst vom Halten der Sabbatjahre abhängig. Es soll gefeiert werden nach sieben Sabbatjahren. Das darauf folgende 50. Jahr soll als ein Halljahr gelten, in welchem ein jeder wieder zu seinem ursprünglichen Besitze kommen soll, so daß der Wert der Grundstücke wächst, je ferner das Jobeljahr ist und abnimmt, je näher ein solcher Termin heranrückt. In diesem Jahre darf man nicht säen, wie schon im vorhergehenden 49., als dem siebenten Sabbatjahre, nicht gesät worden ist; auch den Nachwuchs soll man nicht einernten noch von den unbeschnittenen Weinstöcken Trauben lesen. Nur vom Felde weg darf man essen, was es trägt. Hier soll nicht nur das Jahr, sondern auch die Flora des Jahres Gott zum Opfer gebracht werden und zwar noch viel durchschlagender als in den Sabbatjahren. Durch solche Verordnungen

---

[1] Die Schwierigkeit erkennt auch Ewald an (Altertümer S. 490).

wollte man es allen einprägen, daß der Mensch mit seinem Besitztum und mit seinen Lebensmitteln nur von der Gnade Jahwes lebt und daß er trotz eigener Arbeit nicht den geringsten Anspruch auf Besitz zu machen hat, eine Einschärfung, die für das Verständnis der religiösen Anschauung des bezw. der Verfasser sehr wichtig ist. Ob das Jobeljahr überhaupt gehalten worden ist, wird bestritten.[1]

Aus der späteren nachexilischen Zeit ist für unseren Zweck nur noch das Fest des Holztragens heranzuziehen. Nehemia 10, 35 und 13, 31, bilden die Grundlagen zu diesem Feste. Josephus (bell. jud. 2, 176) redet davon, daß alles Holz, welches auf dem Altare Jahwes verbrennt, zu einer festgesetzten Zeit an den Tempel abgeliefert werden soll. Jahraus jahrein soll es familienweise geschehen. Die Priester, die Leviten und das Volk werfen das Los wegen der Holzlieferungen. Wahrscheinlich handelt es sich beim Lose nur darum, in welcher Reihenfolge die Geschlechter das Holz zu liefern verpflichtet sein sollen. Diese Holzlieferung bildete sich zu einem Feste aus, zur τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆ des Josephus. Es wurde am 3. Elul gefeiert. Für das Herbeischaffen des Altarholzes seitens des Volkes hat man neun Tage bestimmt.[2] Da das Holz in Palästina selten ist und da das Altarfeuer ein tägliches war, so wird es nicht leicht gewesen sein, die notwendige Holzmenge zu liefern. Schwerlich hat es eine Vorschrift darüber gegeben, von welchen Bäumen das Holz zu liefern war. In der Hauptsache wird man sich damit begnügt haben, die dürren Äste von Bäumen zu sammeln, sofern man nicht Gelegenheit hatte, aus den entfernteren Wäldern Brennholz herbeischaffen zu lassen.

---

[1] A. a. O. Nowack, Arch. II, S. 17 und Meinhold, Sabbat und Woche im A.T. 1905, S. 26 „eine undurchführbare und gewiß nie ausgeführte Verordnung.“

[2] Mischna Ta'anit 4, 5. cf. Nowack, Arch. II, S. 202. Die Megilla Ta'anit ist übrigens älter als Josephus. cf. Dalman, Aramäische Textproben.

3.
Die Benutzung der Pflanzenwelt bei sonstigen Opferhandlungen.

Nachdem wir von der Benutzung der Pflanzenwelt in den Opferhandlungen der Festtage und Festzeiten gesprochen haben, bleibt nur noch übrig, von den sonstigen Opfern zu reden, sofern die Flora dabei in Betracht kommt. Wir fassen auch hier zunächst die ältere Zeit ins Auge. Der Charakter der Opfer in dieser war vielfach fröhlich. Man aß und trank vor Jahwe, man freute sich vor ihm. Mit dieser Freude war tiefste Ehrfurcht vor Jahwe verbunden, als dem gütigen Spender der Nahrung, insbesondere dem Spender von Korn und Most; denn Fleischnahrung genoß der Alt-Israelit nur ausnahmsweise. Wie man den Mächtigen nur mit Geschenken nahte, um sie sich freundlich zu stimmen, — man denke an die Gaben auch aus dem Gebiete der Pflanzenwelt, die Jakob seinen Söhnen für Joseph nach Ägypten mitgibt, — so kam man auch vor Jahwe mit Geschenken; denn seit alter Zeit durfte man nicht leer vor Jahwe erscheinen (Exod. 23, 15. 34, 20. Dt. 16, 16). Betrübt mußte das Volk sein, wenn es keine reichen Gaben zu bringen imstande war. Schrecklich erschien es ihm, wenn es mit Mißwachs zur Strafe für Sünden heimgesucht wurde, denn damit war auch den fröhlichen Opfern zu Gottes Ehre ein Ende bereitet (Hos. 2, 11 u. 13. 9, 2f). Nicht bloß die Ernte gab Veranlassung zu Opfern, sondern alle Ereignisse des Lebens wurden geweiht durch Essen vor Jahwe d. h. durch Opfer, bei denen die vegetabilische Nahrung zum mindesten ebenso wertvoll war wie ein Tieropfer (cf. Kain und Abel). Brot, Wein und Öl war die Hauptsache. Die Opfer bestanden also vor allem aus Baumfrüchten und aus Getreide bezw. aus Bearbeitungen derselben. Jedenfalls aus alter Zeit, wenn auch erst Lev. 19, 23f erwähnt, stammt die Sitte, daß man drei

Jahre lang die Früchte eines neu gepflanzten Baumes nicht benutzte. Im vierten Jahre aber mußten sie Jahwe zu einer Dankfeier geweiht werden. Erst vom fünften Jahre an durften die Früchte von Menschen gegessen werden. Brot ist in der verschiedensten Form geopfert worden, und aus je späterer Zeit die diesbezüglichen Forderungen sind, um so mannigfaltiger ist auch die Art des Gebäcks. Diese Forderungen erreichen, wie wir später sehen werden, im PC den Höhepunkt. Schon in alter Zeit haben die Ackerbauer vornehmlich Garben und Brote Jahwe geopfert, wenn wir auch in Lev. 23, 10 und 17 erst eine spätere Nachricht vor uns haben. Erstlingsgarben hat der Landmann wohl von jeher Gott dankbar dargebracht, ebenso opferte man von dem ersten ausgedroschenen Getreide, vom ersten Mehl und die ersten daraus gebackenen Brote (Erstlingsbrote).

In ähnlicher Weise werden die Weinbauer — abgesehen von Most und von Weinlibationen — Gebäck geopfert haben in der Form von Traubenkuchen, אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים (Hosea 3, 1. Jes. 16, 7). Bei Jeremia kommt für dieselben Kuchen der Ausdruck כַּוָּנִים vor (Jerem. 7, 18 u. 44, 19). Die letzteren sind vermutlich nur kleiner gewesen als die ersteren. Nach Jeremia kneteten die Frauen Teig aus feinem Mehl und warfen so viel getrocknete (?) Trauben hinein, daß der Teig nur als Bindemittel für die Beeren diente. Vielleicht waren es Kuchen, wie sie auf Cypern noch heute aus gepreßten Weintrauben und aus feinem Mehl für Festzeiten bereitet werden. Mögen die Nachrichten über solche Traubenkuchen aus früher oder aus später Zeit[1] stammen, jedenfalls spielten sie bei religiösen Handlungen eine wich-

[1] cf. zu Jesaia 16: Marti, Commentar. 1900. Duhm. 1902 u. v. Orelli (1904), zu Hosea 3: Marti, 1904. Nowack, v. Orelli, zu Jerem. 7, 18 u. 44, 19: Duhm, Comm. 1901, v. Orelli. 1905 u. Giesebrecht. 1893. cf. auch Kautzsch, Übersetzung d. A.T. 1894 S. 443 Anm. zu Jesaia 15, 1—16, 12: „Das Orakel eines älteren Propheten, vielleicht aus der Zeit Jerobeams II., welches Jesaia wieder aufnahm und durch den Zusatz in v. 14 ergänzte."

tige Rolle, und das Volk hielt trotz mancherlei Bekämpfung seitens der Propheten zäh an solcher Sitte fest. Es ist wahrscheinlich, daß diese Opfer ursprünglich kanaanitisch waren und auch in den Kulten der Nachbarvölker wichtig erschienen. Denn die Moabiter werden trauern, wenn sie solche Kuchen nicht mehr bereiten können, da ihre Weinstöcke zerschlagen werden sollen (Jes. 16, 7). Nach Hosea 3, 1 waren Traubenkuchen wichtig beim Kultus „anderer Götter“, und nach Jeremia 44, 15—19 bereitete man der Himmelskönigin, bezw. dem Heere des Himmels, solche Kuchen. Judäische Frauen sprechen voll Hochmut, daß sie mit Genehmigung und Zustimmung ihrer Männer solchen Kultus üben, da schon ihre Väter, ihre Könige und Obersten in den Gassen Jerusalems solche Handlungen vorgenommen hätten. Da sie in ihrer Oberflächlichkeit den Wert eines Kultus nach dem äußeren Erfolge beurteilen, sagen sie frech, daß man Unglück (Exil) erst erlebt habe, als man aufhörte, der Himmelskönigin zu opfern. Darum wollen sie von solchem Tun sich nicht wieder abbringen lassen.[1] Ganz abgesehen von grobem Götzendienste stand Israel einem Kultus mit Traubenkuchen nicht fern; denn nach Hosea 3, 1 lieben die Israeliten, nicht die „anderen Götter“, solche Speise bei ihren religiösen Festen. Ursprünglich mochte das Volk glauben, daß es in Kanaan den Baalen Korn, Most und Öl zu verdanken habe. Später aber brachte es Jahwe, als dem Herrn des Landes und dem Spender der Naturalgaben, die dem Baalkult entnommenen Traubenkuchen dar. Der altisraelitische Kultus wurde auch in diesem Punkte dem kanaanäischen angenähert.[2] Die Liebe zu Traubenkuchen bei religiösen Festen wurde immer größer im Volke; denn als David die heilige Lade nach Jerusalem brachte, erhielt jeder Festteilnehmer

[1] cf. zur Stelle: Duhm, Commentar zu Jeremia. 1901, v. Orelli. 1905 S. 176/177.

[2] Nowack, Comm. z. d. Kl. Proph. ad Hos. 3, 1 f.

ein Brot und einen Traubenkuchen (2. Sam. 6, 19 u. 1. Chron. 16, 3). Wie gern man solche Kuchen überhaupt genoß, ergibt sich aus Cant. 2, 5.

Die Traubenkuchen spielten also bei den Israeliten in kultischen Angelegenheiten ebenso eine Rolle wie bei den Heiden. Ja sogar ins Christentum ist diese Sitte eingedrungen; denn die Kollyridianerinnen übertrugen bekanntlich den Brauch, den sie als heidnische Araberinnen zu Ehren der Göttin Uzza geübt hatten, als Christinnen auf Maria. Ihr opferten sie Kuchen, κολλυρίδες.[1]

Most und Wein wurden gewiß auch dargebracht, aber selbständige Opfer scheinen sie nie gewesen zu sein. Anders verhält es sich mit dem Öl. Schon in alter Zeit galt es als Kultusmittel. Nach Gen. 28, 18 wurde der Stein von Betel mit Öl begossen und gesalbt. Das ist jedenfalls ursprünglich ein Ölopfer gewesen, ähnlich wie man den Altar mit Blut bestrich oder besprengte. Ströme von Öl stehen als selbständige Opfer an die Gottheit unter anderen Kultusmitteln Micha 6, 7.[2] — Die Oliven wurden abgeschlagen, bevor sie völlig reif waren (Jes. 17, 6. 24, 13. Deut. 24, 20); denn die reifen Früchte geben kein so gutes Öl. Sie wurden alsdann in einem Gefäß zerstoßen, ohne daß man sie stark preßte. Der größte Teil der Ernte wurde in Felsengruben wie der Wein zertreten und gekeltert. Das Ölopfer ist auch bei Ezechiel noch zu finden; denn in Ez. 45, 17 ist bei נֶסֶךְ an Öl zu denken, weil in v. 14 nur von der Abgabe des Öls gesprochen wird und in Kap. 46 nur von der Benutzung desselben. Auch beim זֶבַח ist sicher schon in alter Zeit Öl angewendet worden, weil man schon im gewöhnlichen Leben häufig Öl zur Bereitung von Speisen benutzte. Das Öl war aber da schon kein selbständiges Opfer mehr, sondern nur Begleitung zum Brot. — Sicher

[1] Marti, Dodekapropheton S. 35 u. Jes. S. 139.

[2] cf. Nowack, Commentar zur Stelle u. Arch. II, 208 f. Marti, Dodekapropheton S. 293.

war demnach das Opfer in alter Zeit hauptsächlich ein vegetabilisches (מִנְחָה). Was die Priester erhielten, galt zugleich als Opfer für Jahwe, und vieles war früher wohl überhaupt nur ein Opfer für Gott. So mag man einst auch Produkte wie Wolle und Flachs auf den Altar Gottes als Gabe gelegt haben; denn so erklärt es sich, daß sie später als Abgaben an die Priester erscheinen.[1] Zu dem Opfer in Gestalt von Wolle kam die Gabe des Flachses, als man in Kanaan ansässig war und auch solche Pflanzen baute. — פֵּשֶׁת oder פִּשְׁתָּה[2] wurde schon in alter Zeit allgemein gezogen; denn nach Josua 2, 6 hat Rahab die Kundschafter auf dem Dache ihres Hauses unter den Flachsstengeln versteckt, die sie daselbst ausgebreitet hatte. Die Pflanze wird alle Jahre geschnitten. Der aufrecht stehende Stengel treibt oben zarte Ästchen mit lanzettförmigen Blättern und herrlichen, blauen Blüten. Aus diesen entwickeln sich kugelige Köpfe, die mit braunen, glatten Samenkörnern gefüllt sind. Die faserigen Stengel werden im Wasser geweicht, geklopft und schließlich zu Flachs verarbeitet, aus welchem die Weiber Leinwand webten (Josua 2, 6 u. Prov. 31, 19). Da in der Chronik an verschiedenen Stellen und Ezechiel 27, 16 בוץ erwähnt wird, so scheint auch die Baumwolle, wenigstens in späterer Zeit, hier und da geopfert worden zu sein. Die Baumwolle wuchs sowohl als einjährige wie als mehrjährige Staude. Die dunkelgrünen Blätter teilen sich in mehrere spitze Lappen. Die Blüten sind im Grunde purpurrot und im übrigen gelb, den Blüten der Malve vergleichbar; sie stehen in kräftig gezackten Hüllen in den Winkeln der Blattstiele. Die daraus sich entwickelnden Samenkapseln sind von der Größe einer Walnuß. Eine feine, weiße Wolle umgibt die Samenkörnchen. Die Wolle

[1] cf. Dt. 18, 4 u. Hosea 2, 7 u. 11 (Wellhausen, Proleg. S. 62. Nowack, Arch. II, S. 206).

[2] Löw, Aram. Pflanzenn. Nr. 172, S. 232. Guthe, B. W. B. Art. „Flachs“ S. 183. Fonck, S. 93.

dehnt sich immer mehr aus, bis sie schließlich die Kapseln sprengt. Im Oktober findet die Ernte der Baumwolle statt. — Ein bestimmtes Maß für die Darbringung von Gebäck, Wein und Öl ist in alter Zeit nirgends bestimmt worden. Dies lag vielmehr im Belieben des Opfernden, der aber sicher nicht kärglich gegeben haben wird. Dagegen wird ausdrücklich das Beste (ראשית) von allem verlangt. —

Zur Zeit des Deuteronomiums (Dt. 16, 10. 17 u. 18, 4) ist es noch ebenso. Jeder soll vor Gott kommen mit dem, was er zu geben vermag, je nach dem Segen, welchen einem Gott gegeben hat. (Dagegen wird Dt. 12, 17 u. 14, 22 schon vom Zehnten gesprochen.)

Aber das Opfer des einzelnen konnte nicht mehr so häufig sein, als man nur noch in Jerusalem opfern durfte. Denn es war nicht möglich, bei jeder wichtigen Angelegenheit des menschlichen Lebens dahin zu gehen. Gemeindeopfer werden jetzt Hauptsache, ohne daß darum die Privatopfer aufhören. Die Verpflichtung, die Kosten des Kultus zu bestreiten, trug der einzelne durch seine Abgaben an das Heiligtum und an den Priester. Diese Abgaben sind jetzt nicht mehr freiwillige Geschenke, sondern Pflicht; denn was man dem Priester gibt, ist zugleich als Gabe für Jahwe, mithin als Opfer anzusehen.

Wir können in solcher Veränderung der Verhältnisse nicht lediglich ein Auseinanderfallen des Kultus und des Lebens erblicken. Individueller Kultus bleibt auch bei der Zentralisierung des Kultus insbesondere in der Form des Gebetes und des Gelübdes. Das Gebet namentlich muß sich vertiefen, wenn eine äußere kultische Form als Opfer nicht mehr in allen Lebenslagen hervortreten kann. Bitten, Loben und Danken aus tiefster Seele tritt als wichtiges Kultusmittel an die Stelle der einstigen individuellen Opfer, wie dies in den Psalmen und in andern späteren Büchern sich zeigt. Die frühere naive Art des Essens und Trinkens

und des Sichfreuens vor Jahwe kann kaum als Ideal des Kultus angesehen werden, namentlich wenn man hört, daß man zu Zeiten der Empfindung des göttlichen Zornes sich vorsichtig der Opfer lieber ganz enthalten habe. Es ist überhaupt irreführend, wenn man immer nur das Essen und Sichfreuen vor Jahwe als die Hauptsache des Opfers in alter Zeit hinstellt. Man kannte gar wohl schon den Gedanken einer Sühne, als einer Aufhebung dessen, was den Menschen von Jahwe trennt und ihn zur Freude vor ihm unfähig macht. Man war überzeugt, daß man durch Opfer, die allerdings noch keine ausschließlichen Schuld- und Sündopfer waren, Jahwe versöhnen könne (1. Sam. 3, 14. 26, 19. 2. Sam. 24, 25. Micha 6, 6).

Es ist eine tief eingewurzelte Überzeugung, daß auch Opfer aus dem Gebiete der Flora Sühne bewirken. Denn bei Micha sind es u. a. selbständige Ölopfer, in anderen Fällen wird מִנְחָה genannt als das unblutige Speis- und Trankopfer, welches 1. Sam. 26, 19 allein steht und 1. Sam. 3, 14 als ein dem זֶבַח gleichkommendes Opfer. — Die Erkenntnis der Sündhaftigkeit und das Bekennen von Schuld und Sünde ist es, was bei der Zentralisierung des Kultus allmählich immer mehr in den Vordergrund trat. Solches Sündenbewußtsein und solches Bekennen der Sünde in Opfern erscheint mir nicht einfach als Schale ohne Kern. In der Schale liegt vielmehr der Kern der bitteren Erkenntnis vom wirklichen Verhalten des Menschen dem heiligen Gott gegenüber. Allerdings ist ohne weiteres zuzugeben, daß die breite Masse des Volkes lange die Sache mit der Zeremonie für abgetan halten mochte. Es mußte eben erst erzogen werden. Denn das Durchdringen solcher Erkenntnis im Volke bedarf langer Zeit.

... st das Deuteronomium redet noch vom Opfer als ... em Essen und Sichfreuen vor Jahwe. Es meinte ... hl, daß es sich beim Kultus in Jerusalem bloß um ...)rtswechsel handle. Aber der Mensch denkt, und

Gott lenkt! — Gott hatte eine tiefere Absicht bei der Zentralisation des Kultus. Gewiß steht die Religion der Propheten mit ihrer rein geistigen und geistlichen Verehrung Gottes höher als ein zentralisierter Kultus mit immer mehr sich häufenden Opferhandlungen, aber doch nur für den, welcher den Geist des Prophetismus versteht und auch nach dem Geiste der Propheten zu leben vermag. Solche Leute aber sind sehr selten und stehen auf einsamer Höhe. Für das Volk war diese Stufe zunächst viel zu hoch und unerreichbar. Ihm mußte — theoretisch betrachtet — eine tiefere Stufe (in der Sündenerkenntnis durch Opfer) geboten werden. Vom praktischen Gesichtspunkte aus aber war diese Stufe eine viel höhere als die bisher eingenommene, und sie hatte vor der Stufe des Prophetismus dies voraus, daß sie auch von der breiten Masse des Volkes erstiegen werden konnte. Erst von hier aus mochte das Volk zur Höhe der Religion der Propheten emporgeführt werden. Die Zentralisation des Kultus mit ihren eingehenden Vorschriften zum Zwecke der Sündenerkenntnis bedeutete also für das Volk einen Fortschritt; denn Veräußerlichung des Kultus und leere Form sollte und brauchte damit nicht verbunden zu sein (Psalmen). Das Volk war noch nicht reif zu einer Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit der Propheten. Seine Neigung zu sinnlichem Kultus war nun einmal da. Es bedurfte noch dringend der Opfer und der sonstigen kultischen Handlungen. Solcher Kultus sollte zur Sündenerkenntnis und zum Bekennen der Schuld erziehen. Denn Gott öffnete den Juden die Augen durch das furchtbare Geschick des Exils und durch die Zerstörung Jerusalems mit seinem Tempel, so daß sie die fortlaufende Kette von Sünde und Schuld des Volkes erblickten und, weit entfernt, über die Vorfahren zu klagen, diese Schuld als die eigene mittrugen. Das Israel der Vergangenheit reichte bis in die Gegenwart des Exils hinein; denn Gottes Gericht war durch die Vergangenheit hervorgerufen worden, die

Sünden der Gegenwart verursachten immer neue Strafen und verzögerten das Kommen des Heils. Die Sünde ist nicht mehr bloß freie Tat des Menschen, man erkennt mit Seufzen, daß dem Menschen die Sündhaftigkeit von Geburt anhaftet. So erklärt es sich, daß im weiteren Verlauf Ezechiel den gesamten Kultus unter dem Begriffe der Sühne zusammenfaßt (Kap. 45, 17). Damit hängt eine gewisse Verfeinerung des Kultus zusammen, denn wie man das Fleisch nicht mehr gekocht, sondern im rohen Zustand verbrannte, so wurde auch das Mehl, nicht mehr קֶמַח, sondern סֹלֶת, ungebacken der Opferflamme übergeben.

Im Priesterkodex tritt bei der starken Betonung des Blutritus und bei dem Herrschen des Sühnegedankens naturgemäß das vegetabilische Opfer in den Hintergrund. Es verschwindet teilweise ganz oder es büßt seine selbständige Stellung ein. Es wird zum Begleitopfer. Freiwillige Gabe ist es auch insofern nicht mehr, als bis ins einzelnste das Maß und der Stoff der vegetabilischen Opfer vorgeschrieben wird. Immerhin bleiben noch einige selbständige Speiseopfer.

Nach Lev. 2, 1 ff können folgende freiwillige Opfer gebracht werden:

1. Feinmehl, welches mit Öl übergossen und mit Weihrauch versehen wird. Der Priester muß eine reichliche Hand voll davon nehmen nebst dem ganzen Weihrauche und als אַזְכָּרָה[1] auf dem Altare, als ein Jahwe dargebrachtes Feueropfer lieblichen Geruches, in Rauch aufgehen lassen. Alles übrige von dem Speisopfer soll den Priestern als

[1] Viele erklären dieses Wort als ein vom Hiphil abgeleitetes Nomen = Erinnerungsopfer, LXX: μνημόσυνον, Vulgata: memoriale, so u. a. Keil (Arch. 1858/59). Andere, wie Bähr (Symbolik des mos. Kultus II u. 328), Thalhofer und Winer übersetzen: „Lobopfer“, was aber wegen Num. 5, 26 u. Lev. 5, 12 unwahrscheinlich ist. Ewald (Altert.3 S. 62) S. H. Schultz (A. T. Theol.4 S. 341) und Dillmann zu Lev. 2, 2 sehen darin ein vom Qal mit א prost. gebildetes Nomen = Duftopfer, Duftteil. Die letztere Erkl. ist u. E. richtig.

hochheiliger Bestandteil der Feueropfer Jahwes gehören (V. 1—3).

2. Im Ofen gebackene Kuchen (חַלֹּת) aus Feinmehl ohne Sauerteig, die mit Öl angemacht sind, und ungesäuerte, dünne Opferkuchen (רְקִיקֵי מַצּוֹת), die nur mit Öl bestrichen sind (V. 4).

3. Ungesäuerte Brote aus Feinmehl, die mit Öl angemacht sind und auf einer Platte (מַחֲבַת) gebacken werden. Diese soll man in einzelne Bissen zerbrechen und mit Öl begießen (V. 5 u. 6).

4. Feinmehl, das im Öle eines Tiegels (מַרְחֶשֶׁת) gebacken worden ist (V. 7). Auch von den Opfern Nr. 2—4 soll der Priester den erforderlichen Duftteil (אַזְכָּרָה) auf dem Altare in Rauch aufgehen lassen, als einen für Jahwe lieblichen Geruch. Das übrige gehört den Priestern als hochheiliger Bestandteil der Feueropfer Jahwes.

5. Dazu kommt die Erstlingsopfergabe, am Feuer geröstete Ähren oder zerriebene Körner von der frischen Frucht als Frühfrucht-Speisopfer. Auch darauf gehört Öl und Weihrauch. Der Priester nimmt die אַזְכָּרָה nebst dem Weihrauch und läßt sie als Feueropfer für Jahwe in Rauch aufgehen (V. 14—16).

6. Hierher gehört auch das Sündopfer der Ärmsten, welches in einem Zehntel Epha Feinmehl, aber ohne Öl und Weihrauch, besteht (Lev. 5, 7—12). Anstelle des blutigen Sündopfers in Gestalt eines Schafes oder einer Ziege bezw. zweier Turteltauben oder jungen Tauben, darf es als Sündopfer dargebracht werden. Der Priester muß eine reichliche Hand voll davon nehmen als Duftteil und es über den Feueropfern Jahwes in Rauch aufgehen lassen. Das widerspricht den sonstigen Anschauungen des Priesterkodex (cf. Lev. 17, 11) so sehr, daß diese Art Sündopfer nur aus früheren Zeiten stammen kann, in denen man überzeugt war, daß auch Opfer aus dem Gebiete der Flora sühnende Kraft hätten. Diese tief eingewurzelte Überzeugung

vermochte der Priesterkodex nicht zu entfernen, sondern mußte sie — wenigstens für Arme und mit der Beschränkung des Mehles auf סֹלֶת — als gesetzmäßig anerkennen.

7. Ähnlichkeit mit diesem Opfer hat das Eiferopfer, מִנְחַת קְנָאֹת, LXX: θυσία ζηλοτυπίας,[1] (Num. 5, 11—30) sofern auch hier weder Öl noch Weihrauch zum Mahle kommen darf. Im Gegensatze zu den gewöhnlichen Opfern wird hier das Mehl nicht von Weizen, sondern von Gerste gefordert. Das Maß hierfür besteht ebenfalls in einem Zehntel Epha. Dieses Opfer sollte gegeben werden, wenn ein Mann seine Frau im Verdachte des Ehebruches hatte, sowohl für den Fall, daß sie nicht auf der Tat ergriffen und kein Zeuge wider sie vorhanden war, als auch für den Fall, daß ein Geist der Eifersucht über den Mann kam, obgleich das Weib sich nichts zu schulden hatte kommen lassen. Nach allerlei heiligen Handlungen mußte der Priester dem Weibe das Eifersuchtsspeisopfer aus der Hand nehmen, es vor Jahwe weben und zum Altare bringen. Eine Hand voll von dem Speisopfer mußte als Duftteil auf dem Altare in Rauch aufgehen. Sodann hatte das Weib das fluchbringende Wasser des bitteren Wehes zu trinken. War die Frau schuldig, sollte der Fluch wirken, war sie unschuldig, sollte sie unversehrt bleiben.

Dieses Opfer darf weder als Schuldopfer noch als Sündopfer angesehen werden, es ist vielmehr ein eigenartiges Opfer, welches Gott zu einem Urteile veranlassen soll. Der Opfernde ist der Mann, nicht die Frau; denn die letztere hält das Opfer bloß während der Beschwörung in den Händen, damit ihr wirkungsvoll zum Bewußtsein komme, daß jenes Opfer um ihretwillen dargebracht werde. In diesem Sinne nur kann es als „ihr Opfer“ bezeichnet werden. Die Gerste, als die geringste Getreideart, soll wohl nicht Symbol des bisherigen Lebenswandels der Frau sein

[1] Num 5, 15.

(Keil, Bähr, Winer); denn solches Mehl wird ja auch dargebracht für den Fall, daß die Frau völlig unschuldig ist und sie somit selbst ein Opfer gar nicht zu bringen hat. Man hat sich wohl mit dem geringsten zulässigen Opfer hier begnügt, weil es sich lediglich um die Anrufung Gottes gegenüber einer Angeklagten handelte (Dillmann, Oehler, Nowack (Arch. II S. 251)). Ein Opfer lieblichen Geruches ist es natürlich nicht, darum bleibt Öl und Weihrauch fort.

8. Ein eigenartiges Opfer ist auch das Ölopfer bei der Weihe des Hohenpriesters. Die Ölopfer, als selbständige Handlungen, sind im Priesterkodex verschwunden. Nur die Salbung des Hohenpriesters dürfen wir als einen Rest solcher Opfer betrachten. Nach ψ 133 wurde das Haupt des Hohenpriesters besonders reichlich mit heiligem Öle gesalbt. Es wurde so viel auf das Haupt gegossen, daß es herabfloß in den Bart und von da bis auf den Saum seiner Kleider, um so den Hohenpriester und seine Gewänder zu heiligen, ebenso sollte es mit den Priestern geschehen, nur wird man hierbei weniger Öl benutzt haben, um diese samt ihren Gewändern zu heiligen (Exod. 29, 21). Freilich sind die Worte vom Herabfließen des Öls bis in den Bart vielleicht nicht ursprünglich.[1] Was soll nun die Salbung mit Öl? Unbedingt Sicheres können wir nicht aufstellen. Aber jedenfalls haben wir ein Weiheopfer darin zu erblicken. Das Öl ist Jahwe geheiligt. Die Heiligkeit desselben wird Exod. 30, 25 zweimal stark betont und in v. 31—33 noch dreimal. Das Salböl, das auch beim Hohenpriester angewendet wurde, soll als ein Jahwe geheiligtes Öl gelten von Geschlecht zu Geschlecht. Auf keines anderen Menschen Leib darf es gegossen werden. Auch darf niemand solches

---

[1] cf. Duhm, Psalmen. 1899 S. 281 im Kurzen Handkommentar von Marti: Ein greulicher Zusatz ist das זְקַן אַהֲרֹן. Was hat der Bart Aharons und Aharon selber mit dem Familienverkehr von Brüdern zu tun! Der Zusatz will dem harmlosen Spruch einen Stich ins Geistliche geben." — Dem Juden erschien aber offenbar das Herabfließen des Öls in den Bart usw. nicht als etwas Greuliches.

Öl in gleichem Mischungsverhältnis für sich bereiten. Heilig ist es und als heilig soll es dem Volke gelten. Wenn jemand solches mischt oder etwas davon an einen anderen bringt, der soll hinweggetilgt werden aus seinen Volksgenossen. Schärfer und deutlicher kann das Salböl als ein Jahwe zugehöriges nicht bezeichnet werden. Wer damit gesalbt wird, ist hochheilig, und wer damit rite berührt wird, verfällt dem Heiligtum (Exod. 30, 29). Demnach darf man die Bedeutung des heiligen Salböls mit der Blutbesprengung beim Bundesschluß (Exod. 24, 6ff.) vergleichen. Es wird durch das Blut die engste Gemeinschaft zwischen Jahwe und den Besprengten hergestellt, und sie sollen nun des Beistandes und der Hilfe Jahwes gewiß sein. So wird auch durch das heilige Salböl, welches ebenfalls zur Salbung des Altars (Exod. 30, 27) gebraucht wird, die innigste Gemeinschaft zwischen Jahwe und dem Hohenpriester hergestellt, der nun der Hilfe und des Beistandes Jahwes gewiß sein darf. Ja, wir dürfen sagen, daß durch die Salbung der Hohepriester selbst ein Opfer für Jahwe wird. Er ist damit Jahwe ganz verfallen und hochheilig. Diese an Aaron vollzogene Salbung sollte an jedem seiner Nachfolger wiederholt werden, denn Exod. 29, 29 steht ausdrücklich: Die heiligen Kleider Aarons aber sollen nachmals auf seine Söhne übergehen, damit man sie darin salbe.

Eine Bestimmung über die Herstellung des heiligen Salböls finden wir in Exod. 30, 22—25. Es soll aus wohlriechenden Stoffen der besten Art bereitet werden:

a) 500 Sekel vorzüglicher Myrrhe sind notwendig. Diese wurde in Arabien gewonnen aus einem der Akazie ähnlichen Baume, Balsamodendron. Die beste Myrrhe war die, welche aus der Rinde der Staude von selbst ausfloß. Es ist ein kostbares, terpentinartig riechendes, bitter schmeckendes Gummi von bräunlichgelber oder rotbrauner Farbe, welches auch durch Einschnitte in die Rinde gewonnen wurde. Das letztere namentlich wurde auch zu

Räucherwerk[1] benutzt. Man hat in späterer Zeit auch in Palästina wohlriechendes Öl daraus bereitet ψ 45, 9 Pr. 7, 17 Ct. 1, 13 3, 6 4, 6, 14 5, 1 5, 13 Esth. 2, 12.

b) Zum heiligen Salböle gehörten ferner 250 Sekel wohlriechender Zimt, קִנְּמָן־בֶּשֶׂם. Nach Herodot (III, 111) lernten die Griechen von den Phöniziern den Namen κιννάμωμον und damit den Zimt selbst kennen. Das Vaterland des echten Zimtbaumes, sagt Herodot, sei das Heimatland des Dionysius, d. h. Äthiopien, während andere alte Schriftsteller Arabien oder Indien als solches bezeichnen.[2] Der Zimt ist schon zur Zeit Herodots in derselben Form wie heute in den Handel gekommen; denn Herodot nennt die zusammengerollten Stangen der getrockneten Rinde des κιννάμωμον einfach κάρφεα „dünne dürre Reiser." Die Araber sammelten dieselben, und so kamen die Stangen in andere Länder.[3] Der Zimt wird nur noch in Prov. 7, 17 und Ct. 4, 14 erwähnt. In Wirklichkeit kommt der Zimt nur in Ostindien vor, in Ceylon, wo er in ganzen Wäldern kultiviert wird. An der Küste wird der Baum 7—10 m hoch, in den Wäldern soll er eine noch bedeutendere Höhe erreichen. Die Äste sind beinahe vierkantig und mit vielen Zweigen geschmückt. Die Blätter zeigen hellgrüne Farbe, sind glatt, dreirippig und elliptisch. Die Blüten stehen in Rispen, sind von außen weißlich, von innen gelblich gefärbt und seidenartig geflammt. Es entwickeln sich ovale Beeren von bläulich brauner Farbe mit purpurrotem Kern. Um die Rinde zu gewinnen, schneidet man die dreijährigen Zweige ab und

---

[1] Herodot III, 112 χρήσιμον δ' ἐς πολλὰ τῶν μύρων ἐστί, θυμιῶσί τε μάλιστα τοῦτο 'Αράβιοι.

[2] Herodot. Erkl. v. K. Abicht, Leipzig 1872. Bd. 2, S. 119 Anm. 1 zu Cap. 111. Plinius Nat. Hist. XII, 41. 42 weiß, daß Arabien keinen Zimt hervorbringt. Der lat. Ausdruck für Zimt ist cinnamomum.

[3] Auf die wunderliche Vorstellung Herodots vom Gewinnen großer Vogelnester, in denen der Zimt liege, brauchen wir hier nicht einzugehen. Schon Plin. hat diese Nachricht für falsch erklärt. (Plin. Nat. hist. XII. 19(42) S. 301 ed. Mayhoff. Lips. 1875).

schält diese. Unter der äußeren, graubraunen Rinde liegt eine zweite, gelblichrote, die allein gebraucht werden kann. Sie rollt sich sofort und wird an der Sonne getrocknet. Ihr aromatischer Geruch und Geschmack rührt von dem in ihr enthaltenen ätherischen Öle her.[1] Die Alten benutzten den Zimt zu Salben und schätzten ihn hoch.

c) Drittens gehörten zum heiligen Salböle 250 Sekel von wohlriechendem Kalmus, קְנֵה־בֹשֶׂם[2]. Es ist ein Würzrohr, aus dem man wohlriechende Salben herzustellen pflegte und das aus Arabien und aus Syrien kam. Wir haben an ein zu der Familie der Kolbenblütenpflanzen gehöriges Sumpfgewächs zu denken mit schwertförmigen, stark riechenden Blättern und mit einer langen, daumesdicken, nicht in die Tiefe dringenden, sondern längs der Oberfläche hinkriechenden, knotigen, außen rötlichen, inwendig weißen Wurzel von würzigem Geruch und scharfem, bitterlichem Gewürzgeschmack.[3]

d) Der letzte wohlriechende Stoff bestand aus 500 Sekel Cassia, קִדָּה. Darunter haben wir eine Zimtart zu verstehen, die auch Ezechiel 27, 19 erwähnt wird. Nach Herodot III, 110 wächst κασίη bei den Arabern ἐν λίμνῃ οὐ βαθέῃ. Man schneide, sagt Herodot, die Stengel ab, wobei man sich vor zahlreichen, in dem Rohre wohnenden Vögeln kaum retten könne. Plinius bekämpft auch diese Nachricht und bestreitet, daß Cassia in Arabien wächst (XII, 41 und 42), vielmehr sei die Heimat von cassia dieselbe wie die von cinnamomum. Die Farbe der Zweige sei eine dreifache:

---

[1] Plinius, Nat. Hist. XII, 42. Martin, Naturgeschichte bearb. v. Kolb. Stuttgart 1875. S. 501 und Riehm, Handwörterbuch. 1884. S. 1838. Guthe, Bw. 1903. S. 751.

[2] Kalmus wird auch nach dem Gilgamisch Epos, Tafel 11, nach der Sintflut mit 2 anderen (hier nicht erwähnten) Stoffen aus dem Gebiete der Flora als ein Duftopfer für die Götter dargebracht. cf. Lotz. d. A. T. und Wissenschaft S. 192.

[3] Plinius Nat. Hist. XII 22. 104 (48) ed. Mayhoff. Vol. II Lips. 1875. S. 305. Guthe, Bw. 1903. S. 352.

unten seien sie hell, in den mittleren Teilen rot, an den oberen Teilen ganz dunkel. Die hellen Teile der Zweige seien gar nicht benutzt worden, die dunkeln dagegen habe man am meisten geschätzt. Besonders gut sei die Cassia gewesen, welche die Barbaren lada genannt hätten.[1] Es ist wohl der Kasienlorbeer gemeint, der in Ägypten, Arabien und Indien wuchs und dessen gewürzhafte, wohlriechende Rinde bisweilen die Stelle des echten Zimts vertrat.

Diese vier kostbaren Stoffe wurden, mit einem Hin Olivenöl vermischt, zu einem heiligen Salböl, zu einer würzigen Salbe, wie sie der Salbenmischer herstellt (Exod. 30, 25). Wie dieses Öl aber nun hergestellt wurde, sagt die genannte Stelle nicht. Wahrscheinlich ist nichts darüber aufgeschrieben worden, weil es ein Geheimnis der Priester bleiben sollte. Nach den Rabbinen bereitete man aus den vier wohlriechenden Stoffen Essenzen, die man in das Olivenöl goß (Bähr II S. 171f.).[2]

Mit diesem heiligen Salböle sollte aber nicht nur der Hohepriester gesalbt werden, sondern auch das Offenbarungszelt und seine Geräte, damit alles hochheilig werde (Exod. 30, 26—28). Wie der Priester nur einmal gesalbt wurde, so wird wohl auch die Salbung der heiligen Geräte nur als einmalig zu denken sein.

9. Auch ein allgemeines Speisopfer aus Bestandteilen, welche die Flora bot, kennt der Priesterkodex (Lev. 6, 7—11). Die Söhne Aarons sollen es vor Jahwe an den Altar bringen. Der Priester soll eine Handvoll von dem Feinmehl und dem Öle, in welchem das Speisopfer besteht, sowie den ganzen Weihrauch aufgehen lassen als die אַזְכָּרָה

[1] Hist. nat. XII. 19. 96 (43) S. 303.

[2] Bähr berichtet loc. cit., daß die vier Substanzen nach den Rabbinen in Wasser erweicht und gekocht wurden, um alle Kraft aus ihnen zu ziehn. Dann habe man das Öl dazu getan und beides wieder ans Feuer gesetzt, bis alle Wasserteile verdunstet gewesen seien. Auf diese Weise wäre das Öl flüssig geblieben und ihm nicht die Masse, sondern nur die Essenz der Wohlgerüche in Substanzen mitgeteilt worden.

für Jahwe. Das übrige sollen Aaron und seine Söhne essen, im Vorhofe des Offenbarungszeltes an heiliger Stätte. Aber Sauerteig darf nicht in das Mehl getan werden, da es ja ein Anteil von dem Feueropfer Jahwes ist. Alles, was männlich unter den Kindern Aarons ist, darf es essen kraft eines für alle Zeiten geltenden Rechts.

10. Auch eine regelmäßige מִנְחָה seitens des Hohenpriesters wird Lev. 6, 12ff. verlangt. Ein Zehntel Epha Feinmehl, die eine Hälfte davon am Morgen, die andere Hälfte am Abend, soll dargebracht werden. Auf einer Platte war das Opfer mit Öl zu bereiten und wiederum mit Öl einzurühren; denn das auf der Platte Gebackene sollte, zu einzelnen Brocken zerbrochen, als eine Bissen-Mincha, מִנְחַת פִּתִּים, dargebracht werden. Dieses Opfer mußte aber als Ganzopfer verbrannt werden; denn alle Priester-Speisopfer mußten Ganzopfer sein, die nicht gegessen werden dürfen.

Die מִנְחָה ist häufig Begleitopfer zu anderen Opfern, so nach Num. 15 zur עֹלָה, dem Brandopfer, und zu זֶבַח, dem Mahlopfer, ebenso bei dem täglichen Brandopfer, תָּמִיד. Wird ein Schaf geopfert, so kommt ein Zehntel Epha Feinmehl hinzu, das mit einem Viertel Hin Öl angemacht ist. Als Trankopfer wird für jedes Lamm ein Viertel Hin Wein verlangt. Bei einem Widder aber sind 2 Zehntel Epha Feinmehl mit einem Drittel Hin Öl und ebensoviel Wein als Trankopfer notwendig, bei einem jungen Stier drei Zehntel Epha Feinmehl mit einem halben Hin Öl angemacht und ein Trankopfer von einem halben Hin Wein.

11. Nach obenstehenden Grundsätzen richtet sich auch die מִנְחָה, welche nach Num. 15, 22—26 dargebracht werden muß, wenn die ganze Gemeinde eine unwissentliche Verschuldung zu sühnen hat oder wenn ein einzelner ein Opfer aus demselben Grunde darbringen muß (Num. 15, 27); denn die hierbei in Betracht kommende einjährige Ziege ist dem Werte nach einem Schafe gleichzuachten.

12. Eine solche מִנְחָה mußte auch nach Beendigung des Nasiräates zum Brand- und Dankopfer hinzutreten (Num. 6, 13) mit dem dazu gehörigen Trankopfer. Bei Beendigung des Nasiräates wurde ferner ein Korb mit ungesäuerten Kuchen von Feinmehl, die mit Öl angemacht waren, geopfert, ferner ungesäuerte, mit Öl bestrichene Fladen. Ein solcher Korb spielte auch sonst eine wichtige Rolle. So wurde bei der Priesterweihe ein Korb mit dreierlei Gebäck hingestellt. Darin befanden sich ungesäuerte, runde Brote (חַלֹּת מַצָּה), ungesäuerte, mit Öl eingerührte Kuchen (חַלֹּת לֶחֶם שֶׁמֶן) und ungesäuerte, mit Öl bestrichene Fladen, רָקִיק. Je ein Brot von diesen drei Arten legte man nach Lev. 8, 26 auf die Fettstücke und auf die rechte Keule des Einweihungswidders. Sodann wurde er Aaron und seinen Söhnen in die Hände gegeben und durch die Webe, תְּנוּפָה, vor Jahwe gewebt. Dann erst wurde er auf den Altar gelegt, damit er über dem Brandopfer in Rauch aufginge; der Rest im Korbe fiel Aaron und seinen Söhnen zu (Lev. 8, 31).

13. Lev. 7, 12ff. schreibt dieselben drei Backarten für das Danksagungsopfer, זֶבַח הַתּוֹדָה, vor, jedoch kommen Kuchen von gesäuertem Brote als Opfergabe hinzu. Diese sollen außer dem Opfertiere dargebracht werden, in welchem das Heilsdankopfer besteht. Je einer von diesen Kuchen soll als Hebeopfer, תְּרוּמָה, Jahwe dargebracht werden. Aber die Kuchen werden nicht auf dem Altare verbrannt, sondern sie gehören dem Priester, der das Blut des Heilsopfers sprengt. Das Übrige genießt der Darbringer und etwaige Gäste. Aber die Opfermahlzeit muß noch an demselben Tage stattfinden. Freilich ist es nicht ganz sicher, ob der Text in Lev. 7, 12ff. unversehrt ist. Denn es fällt allerdings auf, daß auch gesäuerte Brote geopfert werden sollen, von denen der Priesterkodex sonst nichts wissen will.[1] Fraglich ist es auch, ob neben dieser Brotgabe noch die

[1] cf. Wellhausen, Proleg. 4 S 69 Anm. 1.

gewöhnliche מִנְחָה dargebracht wurde. Erwähnt wird sie nicht, ebensowenig wie bei dem Opfer der Priesterweihe Lev. 8 und Exod. 29, aber möglich ist es immerhin, da ja beim Nasiräer auch neben dem Korbe mit Kuchen und Fladen die herkömmliche מִנְחָה und das נֶסֶךְ dargebracht wurde. So meinen Thalhofer und Kurtz (der alttestamentliche Opferkultus. Mitau 1862 S. 264), daß die מִנְחָה zum Tieropfer noch hinzugefügt worden sei. In solcher Darbringung der Speisopfer und des Trankopfers zu den tierischen Opfern liegt sicher die uralte Ansicht vor, daß Jahwe ein Mahl vorgesetzt wird, bei welchem das Vegetabilische nicht fehlen darf.

14. Das Rauchopfer ist dem Priesterkodex sehr wichtig. Wir zweifeln nicht, daß es Rauchopfer schon in alter Zeit gegeben hat. (Man denke an den von Sellin aufgefundenen Räucheraltar!) Nach dem Priesterkodex bestand das Weihrauchopfer, ähnlich wie das heilige Salböl, aus vier verschiedenen Stoffen (Exod. 30, 34—38), die alle zu gleichen Teilen abgewogen, zu einer würzigen Mischung werden sollten, wie sie der Salbenmischer bereitet und die mit etwas Salz versehen werden sollten. Als erster Stoff wird נָטָף erwähnt. Nach der Wurzel נטף werden es Tropfen sein. Es ist also wohl ein gutriechendes Harz gemeint, welches tropfenweise ausfließt.[1] Die LXX nennen es στακτή, und die Vulgata bezeichnet es ebenso (stacte). Die jüdischen Ausleger nennen es opobalsamum. An die ausländische Myrrhenstaude ist wohl kaum zu denken. Wahrscheinlicher ist Storax-Gummi gemeint (so Gesenius, Keil u. a.). Der zweite Stoff stammt nicht aus dem Gebiete der Flora; denn unter שְׁחֵלֶת ist wahrscheinlich an Räucherklaue, den Deckel einer Muschelart aus dem Roten Meere und aus Seen Indiens, zu denken. er Bestandteil wird חֶלְבְּנָה genannt (LXX: χαλβάνη galbanum), ein stark riechendes Gummi aus dem

---

ntsch, Kommentar zu Exod.-Lev.-Numeri 1903, S. 264.

milchigen Safte des syrischen Steckenkrautes, νάρϑηξ oder ferula. Im Räucheropfer diente es wahrscheinlich zur Schärfung und zur Stärkung des Geruches. Hierzu kommt viertens לְבֹנָה זַכָּה, der schon oben erwähnte Weihrauch. Fraglich ist, ob זַכָּה die Unverfälschtheit des Weihrauchs betonen soll, oder die besondere Güte desselben; wahrscheinlich ist das letztere gemeint; denn an falschen Weihrauch wird überhaupt kaum jemand gedacht haben. זַךְ steht demnach im Sinne von durchsichtig, hell (διαφανής). Plinius (XII, 32) nennt den Weihrauch purissimum candidum, der im Herbste gewonnen wurde. Der im Frühjahr gesammelte war weniger wertvoll. Der Weihrauch der Herbstlese wurde auf Decken aufgefangen; denn der auf dem Boden liegende war nicht so rein.

Von diesen vier Bestandteilen sollte etwas zu feinem Pulver gerieben und geopfert werden (Exod. 30, 36). Nach Lev. 16, 12 sollen zwei Hände voll von feingestoßenem, wohlriechendem Räucherwerk am großen Versöhnungstage auf einer Pfanne voll glühender Kohlen in Rauch aufgehen, damit das Allerheiligste davon erfüllt werde. Für gewöhnlich ist das Räucheropfer wahrscheinlich nicht so reichlich gewesen; denn es wurde nach Exod. 30, 7 f. alle Morgen und alle Abende dargebracht, wenn die Lampen gereinigt bezw. wieder aufgesteckt wurden. Nach Numeri 17, 11 hat das Räucheropfer sogar sühnende Kraft. Demnach kann dieses Opfer durch aufsteigende Wohlgerüche Gott nicht bloß geehrt haben. Wahrscheinlich war es vor allem Symbol des zu Gott emporsteigenden Gebetes, welches nicht bloß Dank und Lob, sondern in den häufigsten Fällen Bitten, namentlich auch Bitten um Sündenvergebung ausdrückte. Darum heißt es in ψ 141, 2: „Mein Gebet stelle sich als Rauchopfer vor dein Angesicht, das Aufheben meiner Hände als Abend-Speisopfer.“ Aber sicherlich ist man zu weit gegangen, wenn man in den einzelnen Bestandteilen des Räucherwerkes noch eine besondere Symbolik hat finden wollen. Hat man

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin in Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.[3] Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.[5] 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.
[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.
[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.



IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

1.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

1.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.[3] Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.[5] 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.

[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

1.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

doch in den vier Stoffen Glauben, Demut, Liebe und Hoffnung oder auch Lob, Dank, Bitte und Fürbitte finden wollen, oder gar in der Vierzahl der Bestandteile die Zahlensignatur der göttlichen Offenbarung.[1]

15. Zum Schlusse sind noch zwei Reinigungsopfer zu nennen, bei denen Mittel aus der Flora angewandt wurden. — Nach Num. 19, 1—10 mußte beim Verbrennen einer rotfarbenen Kuh Zedernholz und Ysop außer Karmesin ins Feuer geworfen werden. Dem Ysop wird hier eine reinigende Kraft zugeschrieben.[2] Vielleicht wurde auch die dabei verlangte siebenmalige Blutsprengung mit einem Ysopbüschel vorgenommen. Das rötliche Zedernholz soll die Glut entfachen und zugleich einen guten Geruch verbreiten. Nach anderen[3] ist Zedernholz Symbol der Unverweslichkeit und die rote Färbung Symbol der Lebenskraft.

16. Dieselben drei Mittel kommen zur Anwendung beim Reinigungsopfer für einen Aussätzigen bezw. für ein mit Aussatz behaftetes Haus (Lev. 14, 6, 49). Das Blut eines Vogels läßt der Priester in ein irdenes Gefäß fließen. Dahinein wird ein lebendiger Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop getaucht, der vom Aussatze zu Reinigende wird siebenmal mit dem Blute, offenbar unter Benutzung eines Ysopwedels, besprengt, während man den lebenden Vogel fliegen läßt.

---

[1] Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II. S. 328.
[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr.3 Anh. z. Bd. 2 u. 3. 1866. S. 201/202.
[3] H. Schultz, A. T. Theol.5 1896. S. 260 Anm. 5. Cf. Zur Stelle Baentsch, Comm. 1903. S. 372.

IV.

Die Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen.

I.

Die Bedeutung der Pflanzenwelt an sich in den Vorstellungen der Hebräer.

Alttestamentliche Anschauungen über die Bedeutung der Flora sind uns bereits in den bisher behandelten drei Hauptteilen reichlich entgegengetreten. Der Hebräer hatte nach allem von jeher ein feines Verständnis für die Herrlichkeit der Pflanzenwelt. Er fühlte sich von den hohen Bäumen des Landes angezogen, deren grüner Laubschmuck ihm geheimnisvoll lebendig erschien. Gern pflanzte er Bäume, hegte und pflegte sie. Aber nicht nur die großen Bäume riefen seine Bewunderung hervor, sondern auch die sonstige Vegetation bis herab zu den kleinsten und unbedeutendsten Pflanzen. Eine geheimnisvolle Herrlichkeit offenbarte sich ihm selbst in der gewöhnlichsten Blüte und in der einfachsten Frucht. Er benutzte einst hochragende grüne Bäume als Kultusorte, weil sie mit ihrem das Alter eines Menschen weit überragenden Gedeihen, mit ihren Blättern, Blüten und Früchten als Abbild oder auch als Wirkung der im Geheimen schaffenden ewigen Lebenskraft Jahwes ihm erschienen. Er liebte bildliche Darstellungen aus dem Gebiete der Flora an den Heiligtümern, weil er

durch die Nachahmung der wunderbar schönen, von Gott geschaffenen Formen der Pflanzenwelt seine Gottesverehrung bezeugen wollte, mochte es nun eine stolze Palme sein oder eine Blüte oder eine Frucht, vom Granatapfel bis herab zur Springgurke oder zur Koloquinte. Das Beste von den Früchten des Landes brachte er als Opfergabe dar, weil ihm nur das Beste auch aus der Pflanzenwelt für Gott würdig genug war. Die Erstlinge der Früchte opferte er Jahwe, weil er damit bekennen wollte, daß alles von Gott erst hervorgerufen wird und daß alles Jahwe eigentlich gehört. Mit solchen Darbietungen und Bekenntnissen weihte und heiligte er auch das, was er für sich selbst genoß. Er bewunderte und verehrte also die Flora, streng genommen, nicht als eine Welt für sich, sondern er schaute sie mit religiösem Sinne an als Werk und Eigentum Jahwes und auch als ein Mittel der Offenbarung Gottes. Dadurch war der Israelit bei seiner Liebe für die Pflanzenwelt sicher vor einem Sinken in Naturreligion. Streng genommen können wir also gar nicht von einer Bedeutung der Flora an sich in den Anschauungen der Israeliten reden; denn strengste Objektivität besitzt der Semit nicht; er wird mehr von Subjektivität beherrscht. Eine Betrachtung der Natur und des Naturgeschehens ohne Rücksicht auf die Religion ist ihm völlig fremd.[1] Wir reden daher hier von der Flora an sich nur, sofern die Pflanzenwelt wenigstens im Vordergrunde der Gedanken steht.

In den Vorstellungen der Israeliten stand der Lebensbaum nicht an letzter Stelle. Dies kam wohl daher, daß bei den Semiten überhaupt Gottesoffenbarungen aus heiligen Bäumen erwartet wurden. Der Baum, insbesondere das geheimnisvolle Rauschen und die Bewegungen der ... Winde, der Duft der Blüten und die wunder... ...ickelung der Früchte aus letzteren wurde als

[1] ...antzsch, Die Poesie und die poetischen Bücher des AT. ... 75. 24.

Wirkung der im Geheimen tätigen Gottheit angesehen. So galt beispielsweise die Aschera als Baumgöttin und wohnte im heiligen Baume. Im kurzen Bibelwörterbuch von Guthe (S. 45) findet sich eine sehr lehrreiche Darstellung von der aus dem Baume herauswachsenden und Gaben spendenden Göttin. Sie wurde bald als wirklicher, bald als stilisierter Baum in den verschiedensten Formen dargestellt (Abbildungen wiederum bei Guthe S. 45). Große Bäume übertreffen an Lebenskraft Generationen von Menschen. Darum wurden sie die Verkörperung des Lebens. Mit einem gewissen Neide mögen die Semiten nach solchen Bäumen geschaut haben. Was Wunder, wenn große starke Bäume und ihre Darstellungen zu Sinnbildern des Lebens wurden. Solche Vorstellungen gehören schließlich zum Gemeingut der Menschheit. Man denke an die eranischen Erzählungen vom Baume Allsamen und an die Weltesche Yggdrasil in der nordischen Sage, die auch ein Bild des sich stets verjüngenden Lebens ist. Beachtenswert erscheint uns die Bemerkung von A. Jeremias[1], daß man bei der Annahme von Entlehnungen einer Vorstellung aus einem bestimmten Volke vorsichtig sein müsse. Er sagt: „Wir Deutschen haben eine Koniferenart mit stilisierten Zweigen als Lebensbaum auf unsere Kirchhöfe gepflanzt, lange ehe wir etwas vom babylonischen Lebensbaume wußten". In einer Anmerkung fügt er hinzu: „Auch unser Christbaum ist im letzten Grunde der Lebensbaum."

Bei den Semiten aber war fraglos die Vorstellung vom Lebensbaum ganz besonders ausgebildet. Wie häufig findet man Darstellungen vom Lebensbaum auf babylonischen Siegelzylindern und auf assyrischen Palastreliefs. Häufig ist es eine Koniferenart mit Palmblättern und mit ananasartigen Früchten. Der Stamm ist meist schlank und von Knoten unterbrochen. Die Krone zeigt nicht selten sieben

---

[1] D. AT i. Lichte d. alt. Orients. 1904. S. 95 f.

Palmwedel. Gewöhnlich erhebt sich der Lebensbaum zwischen zwei geflügelten Genien mit Adlergesichtern. In der erhobenen Rechten halten sie eine Frucht. Auf dem assyrischen Siegelzylinder im britischen Museum werden die Genien durch zwei menschliche Figuren zurückgedrängt. Verwandt mit diesem ist der bekannte babylonische „Sündenfall"-Siegelzylinder. Der Baum mit seinen zwei Früchten ist ein heiliger Baum. Die beiden Gestalten sind bekleidet und sitzen. Eine von ihnen trägt eine gehörnte Kopfbedeckung, die als göttliches Abzeichen bei den Babyloniern gilt. Keine von den Gestalten greift nach den Früchten. Eine Schlange erhebt sich hinter der zur Linken sitzenden Figur. Ihre Stellung spricht nicht gerade für eine Verführung zur Sünde. Man nennt also den Zylinder mit Unrecht den Sündenfallzylinder. Auf zwei anderen Bildern, die A. Jeremias[1] bietet, ist ein lebhafter Kampf zwischen Mensch und Tier links von dem Lebensbaume dargestellt. Das Palastrelief aus Nimrud zeigt den heiligen Baum zwischen zwei knienden Genien[2]. Der Stamm wird durch drei künstlerisch verzierte Knoten geteilt. Die Krone besteht aus sieben auffallend kurzen und eng aneinanderstehenden Palmwedeln. Ähnliche Wedel sind durch rankenartige Zweige untereinander und mit dem Stamme verbunden und umgeben das Ganze wie eine Umrahmung. Genaueres findet sich bei A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, S. 94—116, sowie bei Aug. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905, bes. S. 2—4.

Wichtiger ist uns die Nachricht, daß auf dem tönernen Räucheraltare, den Sellin in Taanach fand, auch der Lebensbaum mit zwei Steinböcken und ein eine Schlange würKnabe dargestellt sind. Sellin ist überzeugt, daß

[1] AT. i. Lichte d. alt. Orients. 1904, S. 105, Abb. 37 u. 38.
[2] ida S. 97.

die Darstellung auf dem von ihm gefundenen Räucheraltare eine in Palästina selbst hergestellte und aus dem 8.—6. Jahrhundert stammende ist (Ertrag der Ausgrabungen im Orient. S. 35 ff. und: Bibl. Urgeschichte S. 32).

Auch der von Dalman an der Fahrstraße Jerusalem-Nablus gefundene Palmbaum, als Darstellung des Lebensbaumes (siehe oben S. 44), zeigt, daß in Israel solche Darstellungen nicht selten waren. Allerdings sind es keine biblischen Bilder, und doch hat Sellin gewiß recht, wenn er sie als religiöse Bilder bezeichnet, da sie doch auch einen Altar zieren. Es handelt sich um Darstellungen, die Israel von den Kanaanitern oder von benachbarten Völkern übernahm.

Welche Vorstellung verband sich nun für Israel mit dem Lebensbaum?

Nach dem biblischen Berichte von J (Gen. 2 u. 3) stand der Lebensbaum mitten im Paradiese. Die Ausstoßung der Menschen aus dem Paradiese wird mit den Worten begründet: „Damit der Mensch nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baume des Lebens esse und ewig lebe." Gott setzte ferner die Kerubim und die Flamme des zuckenden Schwertes zu Wächtern des Paradieses, „zu bewahren den Weg zum Baum des Lebens". Der biblische Bericht ist fraglos mit den oben gezeichneten assyrisch-babylonischen Vorstellungen verwandt, braucht aber nicht von dort entlehnt zu sein, da der Lebensbaum sehr häufig auch auf zypriotischen und ägyptischen Siegeln und Amuletten zu finden ist.[1] Man dachte sich offenbar den Baum des Lebens als einen, in welchem Leben spendende Kräfte lagen. Man konnte durch Genuß der Früchte dauerndes leibliches Leben erlangen; vermutlich dachte man es sich in ewiger Jugendfrische ohne Schwäche und Krankheit, als ein Mittel zur Freiheit vom Tode. Sogar nach dem Falle

[1] Sellin, Die biblische Urgeschichte. 1905. S. 21.

scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, durch Genuß der Früchte vom Lebensbaume unsterblich zu werden; denn Gott spricht (K. 3, 22): Fürwahr, der Mensch ist geworden wie unsereiner, indem er Gutes und Schlechtes erkennt; daß er nunmehr nicht etwa seine Hand ausstreckt und auch von dem Baume des Lebens nimmt und ißt und ewiglich lebet! Da entfernte ihn Jahwe Gott aus dem Garten Eden... Der Lebensbaum ist also für die Israeliten das Symbol der Unsterblichkeit, diese Vorstellung findet sich auch in anderen Stellen des AT. Nach dem Buche der Sprüche 3, 18 ist die Weisheit ein Baum des Lebens für die, welche sie ergreifen. Nach K. 11, 30 ist die Frucht des Gerechten ein Lebensbaum. Nach K. 13, 12 ist der erfüllte Wunsch ein Baum des Lebens. Nach K. 15, 4 wird Gelindigkeit der Zunge als ein Lebensbaum bezeichnet. Auch bei Ezechiel spielt der Lebensbaum in ganz babylonischer Färbung eine Rolle. Bald erscheint er als Zeder, bald als Palme. Man denke besonders an K. 47! In dem Entwurf zu einem neuen Tempel redet er auch von der belebenden Macht einer Tempelquelle (V. 12). „An dem Flusse aber sollen zu beiden Seiten seines Ufers allerlei Bäume mit genießbaren Früchten wachsen; deren Laub soll nicht welken und deren Früchte sollen kein Ende nehmen. Alle Monate sollen sie frische Früchte tragen; denn ihr Wasser geht vom Heiligtum aus. Und ihre Früchte werden als Speise dienen und ihr Laub als Heilmittel.“ Hier schwebt doch sicher den Phantasien des Ezechiel außer anderem auch das Bild vom Lebensbaume vor.

In naher Beziehung zum Lebensbaum steht der Baum der Erkenntnis des Guten und des Schlechten. Auch er steht nach J (Gen. 2, 9) mitten im Garten von Eden im Osten. Aber der Mensch darf von ihm nicht essen, sonst muß er sterben (V. 17). Demnach ist dieser Baum als ein Gegensatz zum Lebensbaum gedacht. Wie im letzteren Leben spendende Kräfte ruhten, so liegen

in ersterem todbringende Kräfte[1]. Anderweit ist eine solche Vorstellung bisher nicht gefunden worden. Daher eignen wir uns das Urteil Sellins an.[2] „Demnach hat man vorläufig allen Grund, diesen für eine originell-israelitische Schöpfung zu halten. Im übrigen wird man sich bescheiden müssen, die Heimat des Stoffes noch nicht genau angeben zu können, man hat auf die arabische Wüste oder das nördliche Mesopotamien geraten." Mit der Vorstellung von einem Baum der Erkenntnis „des Guten und Bösen", also von einem Baum, der scharfe und klare Unterscheidung auf dem Gebiete der Moral verleiht, wird man wohl brechen müssen; denn die Menschen können vor ihrer Tat kein sittliches Urteil gehabt haben. Auch wäre das Verbot selbst schwer zu begreifen, ebenso die harte Bestrafung. Es handelt sich vielmehr um die Erkenntnis des Guten und Schlechten, also um die Möglichkeit, ohne Fürsorge und Beratung anderer aus eigener Kraft das Richtige zu treffen. „Mündigkeit" und schließlich uneingeschränkte Selbständigkeit in der Entscheidung dessen, was nützlich oder schädlich ist, dürfte gemeint sein. Also nicht die moralische Urteilsfähigkeit sollte dem Menschen versagt bleiben, sondern die göttliche Weisheit (Gen. 3, 5 f). „Gott wollte von seiner Alleinherrschaft den Menschen nichts abtreten, sie sollten immerfort unter seiner Führung und Macht bleiben. Die Menschen aber begehrten danach, sich zu emanzipieren, versuchten selbst ihres Glückes Schmied zu sein und kämpften daher in ihrem Freiheitsdrange gegen die Abhängigkeit von Gott an. Sie hatten das Betreten dieses Weges, die Anmaßung, auch teilzuhaben an der Weisheit der Beherrschung der Welt, mit dem Verluste des Paradieses zu büßen. Sie haben erreicht, was sie wollten, sie sind geworden wie Gott dadurch, daß sie nun nach

[1] Wünsche, Die Sagen v. Lebensbaum.... 1905. S. 4.

[2] Die biblische Urgeschichte S. 22. Cf. auch Holzinger, Genesis S. 431. 2.



Die Nahrung aus dem Gebiete der Pflanzenwelt wirkt nach der Meinung des Volkes ganz besonders kräftig auf die Stimmung lebender Wesen. Man hatte offenbar beobachtet, daß die Tiere, welche vegetabilische Nahrung genießen, im allgemeinen viel sanfter und friedfertiger sind als die Fleisch fressenden Raubtiere. So entstand aus der religiösen Überzeugung, daß ursprünglich alle Tiere sanft und mild gewesen seien, die Vorstellung, daß alle Lebewesen ursprünglich nur Gras und Kraut zur Nahrung angewiesen erhalten haben müßten (Gen. 1, 30). Diese Meinung wird wohl eine alte in Israel gewesen sein, auch wenn sie uns erst in PC entgegentritt. Es war nur logisch, wenn man an der Hoffnung auf den Frieden in der messianischen Zeit auch die Tiere teilnehmen ließ und meinte, daß die Raubtiernaturen verschwinden würden und daß eine friedliche Stimmung Platz greifen werde, weil durch den Genuß von Stroh als Nahrungsmittel die Natur der Löwen eine sanfte werden müsse (Jesaia 11, 7).

Besonders auf die Stimmung des Menschen wirkt die Flora ein. Dafür findet sich in Gen. 30, 14 ein Beispiel. Ruben findet Liebesäpfel auf dem Felde und bringt sie seiner Mutter Lea. Rahel erbittet sich einige davon, weil sie großen Wert auf ihre Wirkung legt. דּוּדָאִים sind nach Löw (Aram. Pflanzennamen, Nr. 142. S. 188) μανδραγόραι, apfelähnliche Früchte, die eine erotische Wirkung haben sollen (cf. Cant, 7, 14) und die man zur Bereitung von Liebestränken benutzte. Man hat an Mandragora vernalis zu denken. Es ist ein Kraut, das zu den Belladonnaarten gehört, mit weißen und rötlichen, stark riechenden Blüten und mit grüngelben, muskatnußgroßen Früchten. Noch heute sucht man in diesen Früchten eine erotische Wirkung.[1]

göttlicher Kräfte in heiligen Stäben, namentl. in Staborakeln cf. S. 66 bes. Anm. 2.

[1] Cf. Guthe, Bibelwörterbuch S. 133 „Dudaim"—Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora 1900. S. 132/133.

rat von den sieben fetten Jahren noch übrig ist. Wenn man so ernstlich Träume aus dem Gebiete der Flora berücksichtigt, muß doch die Vorstellung zugrunde gelegen haben, daß geheimnisvolle, göttliche Kräfte in der Pflanzenwelt überhaupt wirksam waren, die über bloßes Wachsen, Reifen und Verwelken hinausgingen. Als einer einem anderen erzählt, daß er im Traume einen Gerstenbrotkuchen gesehen habe, der ins midianitische Lager rollte und bis zum Zelte des Häuptlings vordrang, sagt der Zweite: das ist nichts anderes, als das Schwert des Israeliten Gideon. Gott hat die Midianiter und das ganze Land in seine Gewalt gegeben. Selbst Gideon legt diesem Gerstenbrotkuchen in einem Traume und der Deutung desselben den größten Wert bei; denn als er dies vernommen hat, wirft er sich andächtig nieder und fordert dann die Seinen zum Entscheidungskampfe auf (Ri. 7, 13 ff). Auch in späterer Zeit ist es noch so. Nebukadnezar sieht (Dan. 4, 7 f[1]) im Traume mitten auf der Erde einen Baum von außerordentlicher Höhe. Der Gipfel reicht bis an den Himmel und seine Zweige (?) bis an alle Enden der Erde. Sein Laubwerk ist schön, und seine Früchte sind reichlich. Nahrung für alle befindet sich an dem Baume. Die wilden Tiere ruhen in seinem Schatten, und die Vögel des Himmels haben ihre Nester unter den Zweigen. Dann wird der Befehl von einem heiligen Wächter vom Himmel her gegeben: Haut den Baum um und schlagt seine Äste ab, streift ihm das Laub ab und zerstreut seine Früchte! Das Wild fliehe unter ihm hinweg und die Vögel aus seinen Zweigen." Nur der Wurzelstock soll bleiben, aber in einer Fessel von Eisen und Erz im grünen Felde. Daniel erklärt den Traum dahin, daß der schöne, große Baum den König selbst bedeute. Der König müsse aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen werden; er müsse bei den Tieren des Feldes

1 Cf. zur Stelle Marti, Commentar zum Buche Daniel 1901. S. 28 ff.

Umgekehrt erweckt Überfluß an den Früchten der Bäume und des Feldes fröhliche Stimmung (Joel 2, 19. 22f). Daraus erklären sich die fröhlichen Erntefeste. Daraus erklären sich Opfer als Essen und Trinken und Sichfreuen vor Jahwe. Namentlich der Genuß von Wein erweckt Fröhlichkeit oder verstärkt sie (Amos 6, 6. Jes. 24, 7 Gen. 43, 34. Dt. 14, 26). Der Einfluß der Flora auf die Stimmung konnte hier nur angedeutet werden. Es wäre vielleicht eine dankenswerte Aufgabe für sich, eine genauere Untersuchung hierüber vorzunehmen. Insbesondere gehört hierher die Überzeugung und die Erfahrung, daß der Genuß von zu viel Wein die Stimmung des Menschen so beeinflussen kann, daß sie nicht nur eine fröhliche und übermütige, sondern auch eine gewalttätige wird, die den Verstand beeinträchtigt und wohl gar benimmt (Hosea 4, 11. 1. Sam. 1, 14. Gen. 9, 20. 19, 32—35. Jes. 28, 7f). Im Gegensatze hierzu trinken die Nasiräer überhaupt keinen Wein und sind namentlich durch dieses Gelübde an Gott Gebundene (Amos 2, 12). Sogar die Mutter, die einem Nasiräer das Leben schenken soll, darf keinen Wein trinken (Ri. 13, 4 u. 7). PC verschärft dieses Gebot noch, obgleich Num. 6 im Gegensatze zu oben ein vorübergehendes Nasiräat kennt. Auch Essig von Wein oder berauschendem Getränke, überhaupt keine aus Trauben bereitete Flüssigkeit darf von ihm genossen werden; nicht einmal Trauben, sei es in frischem oder in getrocknetem Zustande, darf er essen. Auch die Rechabiter verschmähen den Wein. Darum pflanzen sie keine Reben und legen keinen Weinberg an. Denn ihre Frömmigkeit zeigt sich hauptsächlich in schroffem Gegensatze zum Ackerbau und zur Weinkultur (Jer. 35, 6f). Gesteigert ist die Anschauung, daß Pflanzenkost die Stimmung des Menschen kräftig beeinflusse im Buche Daniel. Die jüdischen Jünglinge wollen sich an der vom Könige ihnen zugedachten Nahrung nicht verunreinigen, ziehen Pflanzenkost und Wassertrinken allem anderen vor und

rat von den sieben fetten Jahren noch übrig ist. Wenn man so ernstlich Träume aus dem Gebiete der Flora berücksichtigt, muß doch die Vorstellung zugrunde gelegen haben, daß geheimnisvolle, göttliche Kräfte in der Pflanzenwelt überhaupt wirksam waren, die über bloßes Wachsen, Reifen und Verwelken hinausgingen. Als einer einem anderen erzählt, daß er im Traume einen Gerstenbrotkuchen gesehen habe, der ins midianitische Lager rollte und bis zum Zelte des Häuptlings vordrang, sagt der Zweite: das ist nichts anderes, als das Schwert des Israeliten Gideon. Gott hat die Midianiter und das ganze Land in seine Gewalt gegeben. Selbst Gideon legt diesem Gerstenbrotkuchen in einem Traume und der Deutung desselben den größten Wert bei; denn als er dies vernommen hat, wirft er sich andächtig nieder und fordert dann die Seinen zum Entscheidungskampfe auf (Ri. 7, 13 ff). Auch in später Zeit ist es noch so. Nebukadnezar sieht (Dan. 4, 7 f[1]) im Traume mitten auf der Erde einen Baum von außerordentlicher Höhe. Der Gipfel reicht bis an den Himmel und seine Zweige (?) bis an alle Enden der Erde. Sein Laubwerk ist schön, und seine Früchte sind reichlich. Nahrung für alle befindet sich an dem Baume. Die wilden Tiere ruhen in seinem Schatten, und die Vögel des Himmels haben ihre Nester unter den Zweigen. Dann wird der Befehl von einem heiligen Wächter vom Himmel her gegeben: Haut den Baum um und schlagt seine Äste ab, streift ihm das Laub ab und zerstreut seine Früchte! Das Wild fliehe unter ihm hinweg und die Vögel aus seinen Zweigen." Nur der Wurzelstock soll bleiben, aber in einer Fessel von Eisen und Erz im grünen Felde. Daniel erklärt den Traum dahin, daß der schöne, große Baum den König selbst bedeute. Der König müsse aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen werden; er müsse bei den Tieren des Feldes

[1] Cf. zur Stelle Marti, Commentar zum Buche Daniel 1901. S. 28 ff.

Staude bis zu 10—12 m hoch. Schnelles Wachstum ist der Pflanze eigentümlich. Schon in wenigen Tagen erreicht sie eine ansehnliche Höhe; aber noch schneller verwelkt sie. Daß wir unter קִיקָיוֹן weder den Kürbis noch den Epheu zu verstehen haben, sondern Ricinus communis, hat Pater Leopold Fonck mit großer Gelehrsamkeit und mit Benutzung sehr lehrreicher historischer Mitteilungen nachgewiesen.[1] In der Genesis berichtet E Gottesoffenbarungen durch Träume, in denen die Pflanzenwelt, bezw. Bearbeitung von Früchten, wichtig ist. Joseph sieht sich im Traume mit seinen Brüdern (Gen. 37, 5 ff.) auf dem Felde bei der Ernte. Die Garben der Brüder stellen sich rings um die Garbe Josephs und neigen sich vor ihr. Die Brüder erkennen ganz richtig, daß dies einstige Herrschaft Josephs über die anderen bedeuten soll. Der Obermundschenk sieht im Traum einen Weinstock vor sich (Gen. 40, 9f). Die drei Zweige desselben beginnen zu treiben, Blüten kommen zum Vorschein, und Trauben reifen, die in den Becher Pharaos ausgedrückt werden. Der Oberbäcker dagegen sieht sich mit drei Körben Backwerk auf dem Haupte, das von Vögeln gefressen wird. In der Deutung des Traumes wird aber solche Erscheinung aus dem Gebiete der Pflanzenwelt nicht als Nebensache behandelt, sondern im Gegenteil sehr ernst verwertet. Die drei Zweige des Weinstocks bedeuten drei Tage, ebenso die drei Körbe mit Backwerk. Nicht anders ist es bei der Deutung der Träume Pharaos. Die sieben schönen Ähren bedeuten sieben Jahre. Die sieben leeren, vom Ostwind versengten Ähren bedeuten sieben Hungerjahre. Wenn die sieben vollen, schönen Ähren, die an einem Halme wachsen, von den sieben tauben und versengten Ähren verschlungen werden, so soll dies bedeuten, daß die sieben Hungerjahre außerordentlich drückend sein werden und schnell verschlingen sollen, was etwa an Vor-

[1] Fonck, S. 15—24.

rat von den sieben fetten Jahren noch übrig ist. Wenn man so ernstlich Träume aus dem Gebiete der Flora berücksichtigt, muß doch die Vorstellung zugrunde gelegen haben, daß geheimnisvolle, göttliche Kräfte in der Pflanzenwelt überhaupt wirksam waren, die über bloßes Wachsen, Reifen und Verwelken hinausgingen. Als einer einem anderen erzählt, daß er im Traume einen Gerstenbrotkuchen gesehen habe, der ins midianitische Lager rollte und bis zum Zelte des Häuptlings vordrang, sagt der Zweite: das ist nichts anderes, als das Schwert des Israeliten Gideon. Gott hat die Midianiter und das ganze Land in seine Gewalt gegeben. Selbst Gideon legt diesem Gerstenbrotkuchen in einem Traume und der Deutung desselben den größten Wert bei; denn als er dies vernommen hat, wirft er sich andächtig nieder und fordert dann die Seinen zum Entscheidungskampfe auf (Ri. 7, 13 ff). Auch in später Zeit ist es noch so. Nebukadnezar sieht (Dan. 4, 7 f[1]) im Traume mitten auf der Erde einen Baum von außerordentlicher Höhe. Der Gipfel reicht bis an den Himmel und seine Zweige (?) bis an alle Enden der Erde. Sein Laubwerk ist schön, und seine Früchte sind reichlich. Nahrung für alle befindet sich an dem Baume. Die wilden Tiere ruhen in seinem Schatten, und die Vögel des Himmels haben ihre Nester unter den Zweigen. Dann wird der Befehl von einem heiligen Wächter vom Himmel her gegeben: Haut den Baum um und schlagt seine Äste ab, streift ihm das Laub ab und zerstreut seine Früchte! Das Wild fliehe unter ihm hinweg und die Vögel aus seinen Zweigen." Nur der Wurzelstock soll bleiben, aber in einer Fessel von Eisen und Erz im grünen Felde. Daniel erklärt den Traum dahin, daß der schöne, große Baum den König selbst bedeute. Der König müsse aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen werden; er müsse bei den Tieren des Feldes

[1] Cf. zur Stelle Marti, Commentar zum Buche Daniel 1901. S. 28 ff.

hausen, benetzt vom Tau des Himmels, bis er erkenne, daß der Höchste über das Königtum der Menschen Macht habe. Auch hier kann der Baum im Traume nur darum so ernst genommen werden, weil man überzeugt war, daß in heiligen Bäumen die Gottheit gelegentlich ihren Willen offenbare und daß die Pflanzenwelt bis zu einem gewissen Grade beseelt sei.

Von größter Wichtigkeit ist uns die Bedeutung der Flora in der Dichtung. Hierzu rechnen wir auch die Fabel und das Gleichnis; denn hebräische Poesie läßt sich vielmehr am höheren Schwung der Gedanken und an der Schönheit der Bilder erkennen als an Formgesetzen, die in vieler Hinsicht noch immer recht unsicher sind.[1] Hier zeigt sich die blühende Phantasie des Hebräers, die auch in der Flora sich heimisch fühlt. Wir wollen ohne weitere Erklärungen die Anrede Jotams an die Bürger von Sichem auf uns wirken lassen (Ri. 9): „Einst gingen die Bäume hin, einen König über sich zu salben; und sie sprachen zum Ölbaume: Wohlan, sei König über uns! Aber der Ölbaum antwortete ihnen: Soll ich etwa meine Fettigkeit lassen, um deretwillen mich Götter und Menschen preisen, und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? — Da sprachen die Bäume zum Feigenbaume: Wohlan, sei du König über uns! Aber der Feigenbaum erwiderte ihnen: Soll ich etwa meine Süßigkeit lassen und meine köstliche Frucht und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? — Da sprachen die Bäume zum Weinstock: Wohlan, sei du König über uns! Aber der Weinstock entgegnete ihnen: Soll ich etwa meinen Most lassen, der Götter und Menschen fröhlich macht, und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? Da sprachen die Bäume alle zum Stechdorn: Wohlan, so sei du König über uns! Der Stechdorn[2] aber erwiderte den

[1] Budde, Gesch. d. alt. hebr. Litt. 1906. S. 23—32.

[2] אָטָד, rhamus, ist nicht genauer zu bezeichnen, da es zwölf Arten von Wegdorn in Palästina gibt.

Bäumen: Wenn ihr mich im Ernste zum König über euch salben wollt, so kommt und bergt euch in meinen Schatten! Wo nicht, so wird Feuer vom Stechdorn ausgehen und die Zedern des Libanons verzehren!"

Mit Recht hat die neue Bibelausgabe von Kittel[1] im Gegensatze zu den gewöhnlichen Bibeltexten diesen Abschnitt durch Absetzen der Verse auch für das Auge als Dichtung gekennzeichnet. Welch liebevolle Versenkung in die Schönheiten der Flora und insbesondere welch scharfe Beobachtungsgabe über die Eigenarten der genannten Bäume zeigt sich da!

2. Kön. 14, 9f findet sich etwas Ähnliches. Jehoas, der König von Israel, läßt Amazja, dem Könige von Juda folgendes entbieten: Die Distel[2] auf dem Libanon sandte zur Zeder auf dem Libanon und ließ sagen: Gib deine Tochter meinem Sohne zum Weibe! Aber das Wild auf dem Libanon lief über die Distel und zertrat sie.

Wir sehen schon aus diesen beiden, die Flora Palästinas benutzenden Fabeln, daß in solcher Form allgemein menschliche Wahrheiten den Israeliten sehr geläufig gewesen sein müssen. Wir verdanken die Kenntnis beider Fabeln dem Umstande, daß sie in den Dienst der Religion gestellt sind; denn sie sollen eine von Gott gegebene Wahrheit lehren, darum sagt Jotam (Ri. 9, 7): Höret auf mich, damit Gott auf euch höre! Wir haben diese Fabeln schon hier angeführt, weil, zum mindesten der Form nach, die Flora im Vordergrunde steht. Über die Bedeutung der einzelnen Pflanzen in diesen Fabeln werden wir später Veranlassung haben zu reden. — Daß auch Gleichnisse aus der Pflanzenwelt gelegentlich vorkommen, zeigt Ezechiel K. 17. —

Im ersten Buche der Könige (K. 5 v. 12 und 13) wird

---

ps. b. J. C. Hinrichs, Pars I. 1905. Pars II. 1906.

ת notobasis syriaca, eine besonders kräftige und schädliche ach anderen ein Dornstrauch (Löw. Aram. Pflanzenn. No. 105

von Salomo berichtet, daß er in seinen 3000 Sprüchen und 1005 Liedern insbesondere die Flora besungen habe; denn er redete von Bäumen, von der Zeder auf dem Libanon bis zu dem Ysop, der aus der Wand wächst. Offenbar soll damit gesagt werden, daß Salomo von den größten Bäumen an bis herunter zu den kleinsten und unscheinbarsten Blümchen in seinen Liedern und Sprüchen geredet habe. Weder der eigentliche Ysop noch die verwandten Pflanzen, wie ὀρίγανον, sind so klein, wie man sie im Gegensatze zur Zeder erwartet. Darum wird man an eins der büschelförmig wachsenden Mauermoose zu denken haben, insbesondere an das Mauergoldmoos (orthotrichum saxatile), welches nach seinen lanzettförmigen Blättern eine Darstellung des Ysop im Kleinen genannt werden kann.[1] So steht dieses Moos infolge seiner Kleinheit in einem vollkommenen Gegensatze zur hochragenden Zeder. — Was will die Nachricht über Salomos dichterische Leistungen besagen? Ist Profandichtung gemeint? Diese haben die Hebräer sicher gekannt und gepflegt,[2] auch sind hierbei gelegentlich Bilder aus der Flora entlehnt worden. Aber es ist kaum zu denken, daß Salomo rein weltliche Lieder und Sprüche gedichtet hat. Ganz ausgeschlossen ist es, daß er die Pflanzenwelt an sich verherrlichte.[3] Er hat wahrscheinlich die Pflanzen vor allem besungen, um die Herrlichkeit Gottes damit zu preisen. So steht diese Nachricht in Übereinstimmung mit der sonstigen heiligen Dichtung des A. T. Denn sowohl in den poetischen Stücken der Geschichtsbücher wie in den Propheten, Psalmen, bei Hiob und in den „salomonischen" Schriften finden wir eine wohltuende

---

[1] Keil, Komm. zu d. Büch. d. Könige, Bd. 3. Leipz. 1876. S. 45. Anders Kittel z. gen. Stelle.

[2] Kautzsch, D. Poesie u. d. poet. Bücher d. A. T. 1902. S 15—24.

[3] Cf. Kittel, Kommentar zu den Büchern der Könige. S. 39. „Die Tatsache seiner (Salomos) dichterischen Begabung ist ebensowenig wie die seiner Weisheit in Zweifel zu ziehen."

und herzerquickende Freude an den Kindern der Flora, deren Schönheit meist zur Verherrlichung Gottes unermüdlich und in immer wieder neuer Weise besungen wird. Während bei unseren Dichtern die Schönheit der Natur an sich eine Rolle spielt, ist von solcher Naturpoesie bei den Hebräern überhaupt nicht zu reden. Die Gründe hierfür haben wir bereits oben dargelegt.

Eine Ausnahme hiervon scheint das Hohelied zu machen. Man wird von der Deutung als Allegorie absehen müssen, mit der man diese Lieder zu erklären suchte; denn Salomo und Sulamit sind erst auf Gott und auf Israel gedeutet worden, als man das Buch im Kanon bereits vorfand. Der Inhalt besteht vielmehr aus Hochzeitsliedern (Waṣf), wie Budde auf grund eines Aufsatzes (in der Zeitschrift für Ethnologie 1873 S. 270—302) von Wetzstein[1] überzeugend dargelegt hat.[2] Hier tritt uns ein wunderbar ausgeprägter Sinn für die Schönheit der Natur entgegen; denn sie ist dem Verfasser Zeuge und Abbild seines Liebesglückes. Besonders treffend ist die Bemerkung von Reuß,[3] daß diese reizenden kleinen Idyllen ein köstlicher Duft der ländlichen Natur durchwehe, daß von Blumen und Büschen das Gemälde in glanzenden Farben prange. Wir wollen folgende Stellen auf uns wirken lassen:

(c. 2, 11 f.)

Der Winter ist ja vorüber,	Der Regen vorbei, vergangen.
Die Blumen zeigen sich im Lande,	die Zeit ist gekommen, den Weinstock zu beschneiden, und der Turteltaube Ruf läßt sich in unserm Lande hören.
Der Feigenbaum, schon röten sich seine Früchte,	und die Reben, in Blüte, verbreiten Duft.

[1] Die syrische Dreschtafel.

·h. d. alt. hebr Lit. 1906 S. 277 ff. Budde, Komm. z. Hohenlied. —XXIV. 1—48. (Im Kurzen Hand-Komm. z. A. T.) Preußischer LXXVIII. 1894. S. 92 f. cf. auch Kautzsch, die Poesie Bücher d. A. T. Dalman, Palästin. Diwan 1901. S. XII.

· V. 352 f.

(c. 7, 12):

Komm, mein Geliebter, laß uns hinausgehn aufs Feld,
Wollen früh aufbrechen zu den Weinbergen, sehen,
Die Blüte sich geöffnet hat,

unter den Zyprusblumen weilen,
ob der Weinstock sproßte,
ob die Granaten blühen.

Man könnte meinen, hier doch eine Probe für reinste Verherrlichung der Natur im Liede vor sich zu haben, aber das ist Schein. Die Freude und das Glück sinnlicher Liebe, die Gott doch auch ins Menschenherz gelegt hat (Kap. 8, 6), bildet den Hintergrund und übergießt die Naturschilderung mit einem so wundervollen Zauber. Bisweilen ist der Lobpreis der Natur überhaupt nur Schein, da in Wirklichkeit an etwas ganz Anderes zu denken ist, als an die Flora (cf. K. 8, 11f!). Wird schon im Hohenliede die Schönheit der Natur wundervoll besungen, so erreicht dies seinen Höhepunkt erst in der Betrachtung der Flora im Dienste rein religiöser Lyrik. Wem würde das Herz nicht warm, wenn er die sogenannten Naturpsalmen liest! Welch feine Beobachtungsgabe, welch zarter Sinn, welche Glut der Frömmigkeit weht uns da entgegen! Auch das Herz des Gleichgiltigsten muß schneller schlagen, wenn er die Worte des 104. Psalms auf sich wirken läßt:

„Herr, wie sind deine Werke
so groß und viel!
du hast sie alle weislich geordnet,
und die Erde ist voll deiner Geschöpfe!

Neben der Herrlichkeit des Sternenhimmels wird in diesem Psalm zur Ehre Gottes auch der gewöhnlichste Grashalm (V. 14) bewundert. Das Besingen der Flora, als eines wunderbaren Werkes Jahwes, stand in der Poesie der Hebräer obenan.

Man sollte meinen, daß damit der Höhepunkt in der Benutzung der Pflanzenwelt für die Poesie erreicht sei. Aber das ist nicht der Fall. Noch eine Stufe höher steigt die Poesie, indem sie nicht bloß die Flora zur Ehre Gottes

besingt, sondern die Flora selbst zur Ehre Gottes gleichsam singen läßt.

Nach Jesaia 55, 12 wird Jahwe selbst das mit Freuden aus dem babylonischen Exile zurückkehrende Volk geleiten. Sogar die Pflanzenwelt wird sich über solches Tun Gottes freuen. Das wird sie beweisen, indem an Stelle von Dorngestrüpp schöne Bäume emporwachsen. Die zur Ehre Gottes in der Wüste aufschießende Herrlichkeit der Pflanzenwelt ist nicht Selbstzweck, sondern geschieht lediglich, um ein Denkmal für Jahwe zu werden. Die Zypressen und Myrten sollen nicht wieder spurlos verschwinden, sondern sollen ein bleibendes Zeugnis sein für den Jubel über Gottes Gnadentat. Nunmehr wollen wir die Stelle selbst auf uns wirken lassen:

„. . . . . in Freuden sollt ihr ausziehen,
 Und in Frieden sollt ihr geleitet werden,
Die Berge und Hügel werden ausbrechen in Jubel vor euch her,
 Und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen.
Statt Dorngestrüpp wird die Zypresse emporwachsen,
 Und statt Nesseln[1] werden Myrten wachsen;
Und es wird Jahwe werden zum Denkmal,
 Zum Merkzeichen, das nicht getilgt wird."

In ähnlicher Weise jubeln die Kinder der Flora über die Herrlichkeit des neuen Jerusalem (Jes. 60, 13), indessen ist die Stelle keineswegs so hochpoetisch wie die vorher besprochene. Es scheint, daß der Verfasser weniger an lebende Bäume gedacht hat, als an Bauhölzer, welche Gott durch ihre Schönheit preisen werden:

[1] סרפד ist [illegible] [illegible]. Offenbar ist eine Wüstenpflanze gemeint. Hieronymus erklärt das Wort als Nessel, freilich bezeichnet er חרול z. B. Jes. 34, 13 ebenso. LXX, Theodotion und Aquila nehmen κόνυζα, das Flohkraut an. Fonck S. 90 entscheidet sich für die Nessel, [illegible] dern und Ruinen häufig sei. Vor allem käme eine in Mittel- [illegible] ländische seltene Art mit pillenartigen Kugelfrüchten Urtica [illegible] in Betracht im Gegensatze zu den kleinen Brennesseln Ur- [illegible], die dort auch bekannt seien. Cf. auch Marti, Jesaia S. 360 [illegible] Jesaia[4] S. 378.

„Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen,
Zypresse, Fichte[1] und Buxbaum[2] zumal,
Zu zieren den Ort meines Heiligtums
und daß ich den Ort meiner Füße ehre“.

Deutlicher und schöner ist ψ 148, 7 u. 9:

„Rühmet Jahwe von der Erde her.......
ihr Berge und all ihr Hügel, ihr Fruchtbäume und all ihr Zedern!“

Ebenso ψ 96, 12:

Es jauchze das Gefilde und alles, was darauf ist;
alsdann werden jubeln alle Bäume des Waldes
Vor Jahwe; denn er kommt; denn er kommt
die Erde zu richten.

Auch Traurigkeit über Gottes Tun in der Natur wird der Pflanzenwelt zugeschrieben; denn nach Joel Kap. 1, 10ff. trauert das Gefilde über die Verwüstung der Flur. Solche hochpoetische Vorstellungen haben in Israel sicher entstehen können, auch wenn man die Pflanzenwelt sich ganz leblos in Wirklichkeit gedacht hätte. Aber das Letztere ist nachgewiesenermaßen nicht der Fall. Man denke nur an die Beobachtungen, die Curtiss über Bäume im heutigen Palästina und in Syrien gemacht hat. Irgendwie beseelt dachte man sich gewiß die Flora. Daraus erklärt sich das Klatschen der Bäume in die Hände, das Rühmen und Jauchzen wie das Trauern der Pflanzenwelt je nach Gottes Tun.

---

[1] Diese Libanonbäume sind schon K. 41, 19 genannt und vermutlich von dort entlehnt. תִּדְהָר läßt sich nicht genauer bezeichnen. Die einen denken an die Ulme (Vulgata: ulmus), andere an die Esche (fraxinus), noch andere an die Fichte oder an die Platane. Cf. Fonck. S. 91. Marti, Jes. S. 282. Unsicher ist auch תְּאַשּׁוּר. Möglich ist es, daß cupressus oxycedrus gemeint ist, eine Zypresse, die der Araber sherbin nennt. Der Baum zeichnet sich aus durch kleine Früchte, und große, schräg in die Höhe stehende Äste. Fonck (S. 91) vermutet, daß sherbin der von assyrischen Königen genannte Baum shurmēnu sei.

2.

Die Benutzung der Pflanzenwelt zu Aussagen über Gott.

Bisher sprachen wir von der Flora, sofern sie im Vordergrunde der Gedankenwelt steht. Es ist aber auch möglich, die Flora in den Hintergrund der Gedankenwelt zu stellen und sie trotzdem so fein zu malen, daß man sie in ihrer ganzen Schönheit sieht, ja mehr noch, daß durch sie Gedanken und Wahrheiten ausgedrückt werden, die eigentlich einem ganz anderen Gebiete angehören und die doch durch Benutzung der Flora erst recht deutlich und anschaulich werden. So wollen wir jetzt zeigen, wie die Flora benutzt wird, um Aussagen über Gott selbst zu machen.

Seltsam mutet uns zunächst Hosea 14, 9 an. Da sagt Jahwe:

> „Ich will ihnen willfahren und sie im Auge haben,
> Ich bin wie eine grünende Zypresse.
> Als mein Werk sollen deine Früchte sich erweisen!“[1]

Jahwe selbst vergleicht sich mit einer grünenden Zypresse (אֲנִי כִּבְרוֹשׁ רַעֲנָן)! Eine solche Ausdrucksweise konnte wohl nur in einer Zeit entstehen, in der man Jahwe noch unter grünen Bäumen verehrte,[2] insbesondere unter Zypressen, die nächst der Zeder die Hauptzierde des Libanon bildeten. Aber im Baume selbst wohnt die Gottheit nicht, sonst müßte es ja heißen אֲנִי בִּבְרוֹשׁ רַעֲנָן. Gott will nur seine wunderbare, geheimnisvoll wirkende Lebenskraft betonen, denn der Baum ist Symbol für die Lebenskraft der Gott-

---

[1] Marti ändert den unsichern Text dahin, daß er lautet:
> Ich habe ihn erhört und gebe ihm festen Wohnsitz,
> Ich bin wie eine grüne Zypresse,
> Bei mir findet sich seine Frucht.

C— S. 107.

[2] Damit ist natürlich noch nichts über die Entstehungszeit der Stelle … Nowack möchte in K. 14, 2—10 eine von Hosea herstammende …age annehmen. Dagegen ist Marti (S. 104/105). Man vergleiche …lle: Nowack, Kl. Propheten 1897 S. 83 und Marti, Dodekapro… 1904 S. 107/108.

heit. Besonders stark wird diese hervorgehoben durch das Adjektivum grün. An die früher erwähnte (S. 59—60), vielfache Benutzung des Holzes der Zypresse dürfen wir bei dem Vergleiche Jahwes mit diesem Baum nicht denken, ebensowenig an die Schönheit des Baumes oder an seine Höhe, obgleich auch solche Eigenschaften wichtige und an sich wahre Aussagen über Gott ergeben würden. Nowack und Marti denken vor allem an die Erquickung, welche der Schatten einer grünen Zypresse bietet. Die Lebenskraft Gottes soll auch das Volk durchdringen, dessen geistliches Leben nähren und Früchte hervorrufen, die im letzten Grunde als Gottes Früchte angesehen werden müssen.

Das ist unseres Wissens die einzige Stelle, in welcher Jahwe mit einem Baume verglichen wird, aber nicht die einzige, in welcher eine Eigenschaft Gottes durch Beziehung auf die Flora ausgedrückt wird. Gott wird als freundlicher Segenspender gedacht, wenn es Gen 27, 28 im Erstgeburtssegen heißt:

So gebe dir Gott vom Tau des Himmels
Und von den Fettgefilden der Erde
Und Fülle von Korn und Most.[1]

Ebenso ist es in einem der Bileamlieder (Num. 24, 6):

Deine Wohnsitze, Israel, sind
Wie Bachtäler, die sich weithin erstrecken,
Wie Baumgärten an einem Strom,
Wie Kardamomen,[2] die Jahwe gepflanzt hat,
Wie Zedern am Wasser.
Es rinnt Wasser aus seinen Eimern,
Und seine Saat hat viel Wasser.

---

[1] Übersetzung nach Strack, Genesis [2] 1905.

[2] אֲהָלִים und אֲהָלוֹת sind nach der gewöhnlichen Darstellung Aloearten. Andere denken an die Cardamome, Früchte von Elettaria Cardamomum, auf Malabar oder von Elettaria major auf Ceylon, dreikantige Kapseln mit kleinen, aromatischen Samenkörnern, die als Gewürz sehr beliebt waren. Aber man erwartet eher einen in Palästina wachsenden Baum. Darum hat man die Emendation von אֵילִים oder אַלּוֹנִים vorgeschlagen (Baentsch, Num. 1903, S. 613).

Auch im „Liede des Mose“ Dt. 32, 13 u. 14 wird Gott als freundlicher Segenspender gepriesen:

Jahwe gab Jakob zu genießen[1] die Früchte des Gefildes.
. . . .
Und Traubenblut trankst du als feurigen Wein.

Im „Segen des Mose“ über Joseph (Dt. 33, 13—16) heißt es:

Von Jahwe gesegnet ist das Land
. . . .
Mit dem Köstlichsten, was die Sonne hervorbringt,
Mit dem Köstlichsten, was die Monde sprossen lassen,
Mit dem Besten der uralten Berge
Und dem Köstlichsten der ewigen Hügel,
Mit dem Köstlichsten der Erde und ihrer Fülle!

Wie unnachahmlich schön tritt uns hier Gott als der überall wirkende, unermüdlich tätige entgegen! Nicht Menschenhand, sondern Gott bringt die Nahrung auf dem Felde wunderbar und reichlich hervor, auch da, wo der Mensch gar nicht erst säet und pflanzt. Solche Worte sagen uns über die segenspendende Tätigkeit Gottes mehr als kalte verstandesmäßige Lehren. Zugleich sieht man die Herrlichkeit der Flora im Hintergrunde fast plastisch vor sich.

Besonders schön wird die Milde und Freundlichkeit Jahwes durch liebliche Bilder aus der Flora besungen. Von Gott heißt es (ψ 104, 13):

Der von seinem Söller her die Berge tränkt,
von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde,
Der Gras sprossen läßt für das Vieh
und Pflanzen zum Nutzen der Menschen,
Indem er Brotkorn aus der Erde hervorgehen läßt
und Wein, der des Menschen Herz erfreut,
Indem er sein (des Menschen) Angesicht von Öl erglänzen läßt
und Brot (gibt), das der Menschen Herz stärkt.
Es sättigen sich die Bäume Jahwes,
die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,
…ie Vögel nisten;
der Storch, auf Zypressen hat er sein Haus. —

[1] anstatt [illegible] mit Sam. u. LXX [illegible] zu lesen.

Gottes wunderbare Fürsorge besingen die Worte des 65. Psalms (V. 10—14).

Du (Gott) hast das Land heimgesucht und hast es getränkt,
hast es gar weich gemacht
Mit einem Gottesbach voll Wasser, bereitest Getreide für sie,
denn also bereitest du das Land.
Du tränkst seine Furchen, lockerst seine Schollen, weichst es durch Regenschauer auf, segnest sein Gewächs.
Du krönst das Jahr mit deiner Güte,
und deine Geleise triefen von Fett.
Es triefen die Auen der Steppe,
und mit Jubel gürten sich die Hügel.
Die Anger sind mit Schafen bekleidet,
und die Talgründe hüllen sich in Korn.
Sie jauchzen einander zu und singen!

Nicht nur „die Himmel" sind es, die Gottes Herrlichkeit erzählen (ψ 19), auch die reifenden Saaten jauchzen einander zu und preisen die Güte Gottes. Wie unnachahmlich schön und tief sind diese Vorstellungen! Sie treten uns noch in anderen Psalmen entgegen. Nach ψ 96, 12 (1. Chron. 16, 23 f.) soll die Flora der Gerechtigkeit Gottes zujauchzen.

Es jauchze das Gefilde
und alles, was darauf ist,
Alsdann werden jubeln
alle Bäume des Waldes
Vor Jahwe; denn er kommt,
denn er kommt, die Erde zu richten.
Er wird den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten
und die Völker kraft seiner Treue.

Nach ψ 148 soll das Universum Gott loben, darunter auch die Flora (V. 9):

Rühmet Jahwe von der Erde her . . . .
. . . .
Ihr Berge und all ihr Hügel, ihr Fruchtbäume und all ihr Zedern!

Die ganze Flora wird lebendig, um Gottes Güte, Freundlichkeit und Milde zu preisen. Man wagt kaum, zu so herrlichen Worten etwas hinzuzufügen.

Unermüdlich ist man in der Verherrlichung von Eigenschaften Gottes, die sich in der Flora offenbaren. Wird doch in ψ 147, 8 Gott schon gepriesen, weil er durch Regen für Fruchtbarkeit des Landes sorgt und selbst auf den Bergen Gras sprossen läßt, so daß er Jerusalem mit dem besten Weizen sättigt (V. 14). Auch in ψ 107 (V. 37f.) wird Gottes Liebe in der Natur gepriesen; denn Gott schenkt dem Volke Felder zum Besäen und Weinberge zum Bepflanzen, die jährlich ihre Früchte geben.

Aber nicht bloß die geheimnisvoll wirkende Lebenskraft, nicht bloß die Freundlichkeit, Milde, Güte und Gnade Gottes, nicht bloß seine Tätigkeit in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung wird durch Beziehung auf die Flora besungen, sondern auch die furchtbare, alles zerstörende und vernichtende Kraft Jahwes. In ψ 29 (V. 5 u, 9) heißt es:

Der Donner Jahwes zerschmettert Zedern,
Es zerschmettert Jahwe die Zedern des Libanon.
. . . .
Der Donner Jahwes macht Hirschkühe kreisen
Und schält Wälder ab,
Und in seinem Palaste ruft ein jeder: „Herrlichkeit".

Der Zorn Gottes gegen Ägypten wird in Psalm 78 als ein solcher besungen, der sich auch in der Flora Ägyptens zeigt (V. 46 u. 47).

Er gab ihr Gewächs dem Ungeziefer preis
und ihren Ertrag des Feldbaus der Heuschrecke.
Er erschlug ihre Weinstöcke mit Hagel
und ihre Maulbeerfeigenbäume mit Schloßen.

Welch' großartige Bilder! Welcher Sturm, welche Aufregung in der Natur unter der gewaltigen Hand Gottes! Man sieht ordentlich, wie das Gewitter mit seinen Blitzen und Hagelkörnern die Blätter und Blüten oder auch die Früchte zerschlägt und wie bei heiterem Himmel plötzlich unzänlige Heuschreckenschwärme die Sonne verdunkeln, über die Pflanzen des Landes herfallen und im Handumdrehen jedes Blatt und jeden frischen Trieb zernagen, so

daß Hungersnot unausbleiblich ist. Von der verderbenden Macht Jahwes bei derselben Gelegenheit wird in Ps. 105 (V. 32—35) gesungen:

„Er gab ihnen Hagel als Regen,
flammendes Feuer in ihr Land.
Er schlug ihren Weinstock und ihren Feigenbaum
und zerschmetterte die Bäume ihres Gebietes.
Er gebot, da kamen die Heuschrecken
und die Fresser ohne Zahl.
Die fraßen alle Pflanzen in ihrem Lande
und fraßen die Frucht ihres Feldes."

Diese Stellen werden genügen, um zu zeigen, wie die verschiedensten Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes von der Liebe und Milde an bis zur strafenden Gerechtigkeit und zum brennenden Zorn durch Hinweis auf das Wirken Jahwes in der Flora besungen werden. Beides zeigt sich wunderbar vereinigt in dem herrlichen Gleichnis vom Weinberg, Jes. 5, 1—7. Gottes Liebe gegen das Haus Israel und Juda wird verglichen mit der unermüdlichen Fürsorge eines Weinbergsbesitzers. Alles, was an dem Weinberge getan werden konnte, war geschehen, und die schönsten Edelreben waren in den sorgfältig bearbeiteten Boden eingepflanzt. — Zeigt sich hierin die Liebe Jahwes zu seinem Volke, so offenbart sich im folgenden sein Zorn über das undankbare Volk wiederum in einem Gleichnisse aus dem Gebiete der Flora (V. 5f.):[1]

Und jetzt laßt mich euch noch kund tun,
Was ich tun will meinem Weinberg:
Entfernen seine Hecke,
Daß er verfällt dem Abweiden,
Umreißen seine Mauer,
Daß er verfällt dem Zertreten,
Machen will ich ihm den Garaus,
Nicht wird er beschnitten noch behackt,
Und aufsteigen wird er mit Dorn und Distel,
Und den Wolken gebiete ich, nicht auf ihn zu regnen!
Denn der Weinberg Jahwes der Heere ist das Haus Israel,
Und der Mann von Juda ist die Pflanzung seiner Lust.

[1] Nach Duhm, Comm. z. Jesaia. [2] 1902.

3.

Die Benutzung der Pflanzenwelt zu Aussagen über den Messias.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, über die Hoffnungen auf einen Messias im AT., über die Zeit der Entstehung derselben und über die Auffassung von der Persönlichkeit des Messias hier zu reden. Das müssen wir als bekannt voraussetzen.[1]

In Jesaia 4, 2 heißt es:

„An jenem Tage wird gereichen der Sproß Jahwes „zur Zierde und zur Ehre und die Frucht des Landes zur „Hoheit und zum Schmuck den Entronnenen Israels."

In dem Abschnitt V. 2—6 wird im Gegensatze zu dem düsteren Bilde von der Zukunft Judas K. 2, 6—4, 1 eine Schilderung von dem herrlichen Zustand des Volkes nach dem großen Gericht geboten. Die göttliche Herrlichkeit selbst wird auf dem Tempelberge erscheinen. Fraglos haben wir es hier mit einer eschatologischen Stelle zu tun. Den Entronnenen Israels wird צֶמַח יְהוָה und פְּרִי הָאָרֶץ zur Ehre gereichen. Was haben wir uns unter diesen Ausdrücken vorzustellen? Duhm[2] geht von פְּרִי הָאָרֶץ aus und erklärt צֶמַח יְהוָה als synonymen Ausdruck hierzu. פְּרִי הָאָרֶץ ist ihm nach Num. 13, 28 Dt. 8, 8 und Gen. 43, 11 „Wein, Granatapfel, Feigen, Balsam, Honig usw." Das alles werde

[1] Es darf wohl auf die Darstellung bei Marti, in s. Gesch. d. Isr. Religion 1907, § 41 S. 200—211. § 57 S. 278—283. § 72 S. 331—332 hingewiesen werden, sowie auf Sellin, Serubbabel, ein Beitrag zur Gesch. d. messianischen Erwartung u. d. Entstehung d. Judentums. Leipz. 1898 und Studien zur Entstehungsgesch. d. jüd. Gem. I. der Knecht Gottes bei Deuterojes. Leipz. 1901, ebenso auch Hahn, D. mess. Weissagungen des israelitischen Volkes bis zu den Targumim. Mohr, 1899, cf. auch v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung v. d. Vollendung des Gottesreiches. München, Beck 1882.

[2] Commentar [illegible] S. [illegible]. Ähnlich Marti, Commentar zu Jesaia 1900 S. 48.

in der Zukunft viel herrlicher gedeihen als jetzt und werde ein Beweis sein für die Frömmigkeit des Volkes. Demnach könne צֶמַח יְהוָה dasselbe sein, indessen trete hier noch ein neuer Gesichtspunkt ein. Frucht des Landes sei der Ertrag, den der Landmann erfahrungsmäßig bei seiner Hände Arbeit durch Fleiß und Sorgsamkeit ernte, Sproß Jahwes dagegen sei die Frucht, welche die Gottheit unberechenbarer Weise durch Gabe von oben her, namentlich durch Regen, wachsen lasse, unter Umständen auch auf dem Boden, der sich menschlicher Kultur versage. Beides zusammen werde bewirken, daß alle Völker auf Israel mit Scheu und Bewunderung schauen. Es ist keine Frage, daß eine solche Erklärung auf guten Gründen beruht und einen guten Sinn bietet. So vertritt u. a. auch B. Stade diese Ansicht und K. Marti.[1] Im Gegensatze zu Duhm aber erklärt der letztere צֶמַח יְהוָה als besondere Wundergaben Jahwes neben den Gaben der Natur, פְּרִי הָאָרֶץ. Er denkt an Gaben, die der Mensch nicht seiner Bearbeitung des Bodens verdankt, sondern die noch unmittelbarer auf Jahwes Segnungen zurückgehen. Schließlich dürfe man auch an die wunderbaren Gaben der neuen glücklichen Periode in der Geschichte und nach 61, 11 auch an geistige Gaben denken, die zur Ehre und zum Ruhme Israels gereichen. — Marti fügt einen sehr beachtenswerten Grund für obige Auffassung hinzu. Der Messias heiße niemals צֶמַח יְהוָה, sondern nur Sprößling des davidischen Geschlechts. Darin liegt gewiß etwas Wahres.

Aber freilich sind Jeremia 23, 5 und 33, 15 nicht unbedingt hierfür beweiskräftig; denn jedesmal ist Jahwe der redende, und das לְדָוִד kann wohl nur als Dativus commodi (Ges. Kautzsch § 119 s.) aufgefaßt werden. Bei dem Wortlaute also: Ich (Jahwe) will dem David einen gerechten

[1] Stade, B. Th. d. AT. I. 1905 u. Marti, Rel. d. AT. unter d. Rel. d. vord. Orients. 1906. S. 73. Ausführlicher im Commentar zu Jesaja S. 47 f.

Sproß erwecken (Jer. 23, 5) oder: Ich (Jahwe) will dem David einen Sproß sprossen lassen (Jer. 33, 15) ist Jahwe der Urheber des „Sproß“. Der Gedanke ist also zwar nicht ausgedrückt, aber er liegt doch nicht fern, daß der Sproß auch Jahwes Sproß sei. Die Stellen Sach. 3, 8 und 6, 12 sind unsicher, da der „Sproß“ wahrscheinlich späterer Zusatz ist für eine verdrängte Aussage über Serubabel (Marti, Dodekapropheton S. 410 und 420). In Sach. 3, 8 sagt aber Jahwe selbst: Ich werde alsbald meinen Knecht „Sproß“ kommen lassen. Sollte der Gedanke so fern gelegen haben, daß der Messias nicht bloß Davids, sondern auch Jahwes Sproß ist? Zuverlässige Zeugnisse haben wir allerdings hierfür nicht.

Als Gegensatz von צֶמַח יְהוָה macht פְּרִי הָאָרֶץ Schwierigkeiten. Man erwartet פְּרִי הָאֲדָמָה. Es ist auch nicht das Nächstliegende, daß Duhm vom zweiten Ausdrucke ausgehen muß, um durch diesen eine Erklärung für den ersten zu finden. Auch sind die herangezogenen Parallelstellen für Jesaia 4, 2 nicht zwingend. Es kann also ebensogut umgekehrt פְּרִי הָאָרֶץ synonymer Ausdruck zu צֶמַח יְהוָה sein. In diesem Falle müssen wir von dem Nächstliegenden, von צֶמַח יְהוָה, ausgehen.

In Jerem. K. 23, 5 wird ein Nachkomme Davids verheißen, der als König herrschen und weise handeln soll. Recht und Gerechtigkeit wird er im Lande üben. Israel wird in Sicherheit wohnen, und sein Name soll heißen: Jahwe ist unsere Gerechtigkeit. Dieser Nachkomme heißt צֶמַח צַדִּיק. In Kap. 33, 15 steht: In jenen Tagen und zu jener Zeit will ich für David sprossen lassen einen rechten Sproß (צֶמַח צְדָקָה), daß er Recht und Gerechtigkeit im Lande übe! Zu erinnern ist an Sach. 3, 8 und 6, 12. Offenbar ist צֶמַח hier Ausdruck für den Messias. Sein Kommen wird mit einem Vorgange in der Flora verglichen. צמח, sprossen, wird schon Gen. 2, 5 und 41, 6 gebraucht. Koh. 2, 6 steht der Ausdruck יַעַר צוֹמֵחַ עֵצִים, ein Wald, sprossend

von Bäumen. Es soll also mit צֶמַח der Messias angedeutet werden, als einer, der aus geringen Anfängen zu großer Bedeutung heranwächst, so wie ein Baum aus einem einst winzigen und für das Auge kaum erkennbaren Keime in ununterbrochenem Wachstume sich entwickelt hat. In den genannten Stellen bei Sacharja erscheint צֶמַח fast als nomen proprium. Bei Jeremia ist es eine bestimmte Person, unter der man den Messias zu verstehen hat. Weder der Verfasser von Sacharja 3, 8 u. 6, 12 noch Jeremia haben den Ausdruck geprägt. Er muß in eine frühere Zeit zurückreichen; denn es wird schon bei Jeremia vorausgesetzt, daß „צֶמַח“ ohne Weiteres verständlich sei. Wenn nun de Lagarde diese Beobachtung auch auf צֶמַח יְהוָה in Jes. 4, 2 anwendet (Semitica, 1878, I, 8), so ist das gewiß nicht zu kühn. Der Ausdruck würde dann schon zur Zeit Jesaias ein technischer gewesen sein. So erklärt er denn צֶמַח יְהוָה als „einen Nachkommen des davidischen Hauses, den Jahwe in dunkler Zeit als einen Gegensatz gegen die untauglich gewordenen, unnatürlichen Nachkommen geboren werden läßt.“ Dieser Beweis ist freilich erschüttert, wenn man die Echtheit der genannten Stelle bei Jesaia bestreitet und den Verfasser derselben hinter Ezechiel, Maleachi und Tritojesaia, vielleicht auch Joel, ansetzt.[1] Auf den Messias deuteten den Ausdruck schon Rosenmüller, Hengstenberg, Steudel, Umbreit, Caspari, Fr. Delitzsch,[2] in neuerer Zeit Sellin.[3] Duhm wendet gegen eine Beziehung auf den Messias ein: „Was soll denn das parallele פְּרִי הָאָרֶץ bedeuten, gibt es da kein ‚mithin‘?“ Zunächst sieht doch auch Duhm trotz des Parallelismus hier einen Gegensatz zwischen Früchten, die von selbst wachsen und solchen, die auch durch mühe-

---

[1] Marti, Jesaiakommentar S. 47—52: cf. Duhm, Kommentar S. 28/29 u. Sellin, Serubbabel S. 36.

[2] Comm. z. Jes. [4] 1869, S. 89.

[3] Serubbabel 35 f. Nach ihm ist an „Serubbabel“ zu denken, für den „צֶמַח“ und „פְּרִי הָאָרֶץ“ eingesetzt wurde.

volle Arbeit des Landmannes hervorgerufen werden. Wäre es dann bei der jedesmaligen Erwartung von einem Wachsen nicht denkbar, daß der Messias als ein צֶמַח יְהוָה in einem Gegensatze stände zu der Fruchtbarkeit des Landes, gleichviel ob Jahwe allein dieselbe hervorruft oder ob die Landleute das Ihre dazu beitragen? Dann würde die Stelle so zu verstehen sein, daß den Entronnenen Israels zweierlei zur Zierde und zum Schmuck gereichen würde: einerseits der Messias mit seinen geistlichen Gütern, andererseits das Land mit seinen natürlichen Gütern. Der Parallelismus wäre durch solche Gedanken nicht aufgehoben. Denn „wenn auch ein Verhalten, das sich mit dem Parallelismus zweier Linien vergleichen läßt, nämlich völlig entsprechender Sinn in verschiedenem Ausdruck, sich oft genug aufzeigen läßt, so wußte doch schon der Entdecker (Bischof Lowth) sehr gut, daß die mannigfachsten Verhaltnisse und Einzelabstufungen möglich sind, die sich durchaus nicht in eine kurze Formel bannen lassen".[1] Trotzdem liegt es näher, auch unter פְּרִי הָאָרֶץ wegen des Parallelismus an eine Person zu denken, und auch das ist nicht unmöglich; denn Zedekia wird Ez. 17, 5 זֶרַע הָאָרֶץ genannt; und פְּרִי wird auch von Personen gebraucht (Gen. 30, 2; Dt. 7, 13. 28, 4; Thr. 2, 20; ψ 21, 11). Das פְּרִי הָאָרֶץ kann ‚mithin' den Messias bedeuten, sofern er im Lande geboren ist. Man muß aber ehrlich eingestehen, daß der Beweis für eine Beziehung auf den Messias in Jes. 4, 2, so verlockend er auch erscheint, durchlöchert ist. Wie dem auch sein mag, die Stellen in den Buchern Jeremia und Sacharja beweisen, daß man unter צֶמַח an den Messias dachte und daß man einen Vorgang in dem Gebiete der Pflanzenwelt auf den Messias übertragen hat.

deutlichsten ist die Benutzung der Flora zu Auser den Messias Jes. 11, 1 f.:

ervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpf Isais
Jnd ein Sproß aus seinen Wurzeln Frucht tragen,

—

Budde, Gesch. d. altt. Lit. 1906, S. 27.

Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahwes,
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist des Rates und der Kraft,
Der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes."[1]

Die Zeit des Messias und seine Person wird klar gemacht durch Zuhilfenahme eines Vorgangs in der Natur. Das davidische Geschlecht gleicht einem gewaltigen Baume, der niedergeschlagen werden soll bezw. bereits niedergeschlagen ist. Nur ein Stumpf, גֶּזַע, truncus, bleibt übrig, ein Wurzelstock ohne Krone, ohne Äste, ohne Stamm. Das Haus David sinkt zur Bedeutungslosigkeit herab. Dann aber kommt das Heil im Messias. Er gleicht einem Reis, חֹטֶר, welches aus dem Stumpfe Isais hervorkommt. Dergleichen Vorgänge in der Natur kommen vor; schon Plinius[2] berichtet: (arbores quaedam) inarescunt rursusque adulescunt..... senescunt quidem velociter, sed e radicibus repullulant. Das Reis erhält seine Nahrung aus den noch lebensfrischen Wurzeln des ehemaligen Baumes. Anfangs ist es nur נֵצֶר (von נצר glänzen, blühen), ein unbedeutendes, kaum beachtetes Zweiglein, aber es wird kräftig heranwachsen. Es wird nicht bloß sprossen (יִפְרַח), sondern reichliche Früchte tragen (יִפְרֶה). Es folgt also auf eine Zeit der Niedrigkeit eine Zeit der Vollendung und Erhöhung. Gott selbst bekennt sich zu ihm und rüstet ihn mit siebenfachem Geiste aus. — Wir wissen nicht, zu welcher Zeit diese Weissagung entstanden ist. — Duhm denkt an das Greisenalter Jesaias.[3]

[1] Nach Duhm.

[2] Hist. nat. XVI, 44, 238 u. 241.

[3] Marti erkennt das nicht an. „Selbst das hohe Alter Jesaia's, das uns unbekannt ist, hilft uns nicht; Jesaia müßte ganz mit seinen früheren Verkündigungen gebrochen und sich nicht nur zeitlich, sondern auch mit seinen Anschauungen in die Zeit versetzt haben, die auf Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaia folgt, und Jesaia wäre dann eine merkwürdige Doppelgestalt, die einerseits ganz zu der Zeit der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. v. Chr. lebt, andererseits aber schon Ideen vertritt, zu denen erst Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaia hinüberführen." S. 114 im Kommentar zu Jesaia. Marti setzt den Verfasser in die Zeit nach

Aber wir kennen das Reis aus Isais Stamme und freuen uns des uralten Liedes auf grund von Jes. 11 über Jesus Christus:

Es ist ein Ros' entsprungen
Aus einer Wurzel zart,
Als uns die Alten sungen,
Von Jesse kam die Art.

Abermals mit einem Reis, das aus einer Baumwurzel emporwächst, wird der Messias (genauer der Knecht Gottes) in Jesaia K. 53, V. 2[1] verglichen:

Wuchs er doch auf wie ein Schößling vor ihm
Und wie eine Wurzel aus dürrem Lande.

Wir dürfen hierin eine leise Anspielung auf Jesaia 11 erblicken und können erkennen, wie tief die Vorstellung vom Messias, als einem wunderbaren Baumschößling, im jüdischen Volke wurzelte. Aber nach dem Zusammenhange ist es diesmal kein Schößling, der Bewunderung und Freude erregt, sondern in seiner tiefsten Erniedrigung erscheint er armselig und schwach. Aus dürrem Erdreich wächst er empor wie eine Pflanze, der die rechte Nahrung fehlt und die doch triebkräftig ist und bestehen bleibt. Durch die Verbindung des leidenden Gottesknechtes mit dem Messias, als dem lieblichen Sproß aus Isais Stamm, ist wahrscheinlich in Sach. 3, 8 der Ausdruck עַבְדִּי צֶמַח zu erklären.

4.

Die Benutzung der Pflanzenwelt zu Aussagen über die göttliche Weisheit.[2]

Man sollte erwarten, daß die göttliche Weisheit in unserem zweiten Abschnitte zu behandeln wäre, der von der

Ezechiel. Komm. S. 113, cf. überhaupt zur Stelle: Marti, Kommentar 1900, S. 110—114, cf. auch Marti, Gesch. d. Isr. Religion, S. 279.

[1] Cf. zur Stelle Marti, Komm. 1900, S. 346f. Duhm, Komm.[2] 1902, S. 356/57. v. Orelli zur Stelle.

[2] Zur Sache selbst cf. u. a. Marti, Gesch. d. Isr. Rel. 5 1907. § 53. S. 264—270.

Anwendung der Flora zu Aussagen über Gott redet. Gewiß kann man dort auch die Weisheit Gottes besonders hervorheben; denn in ψ 104 wird die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur ausdrücklich auf Gottes ordnende Weisheit zurückgeführt. Dort haben wir u. a. auch Gottes wunderbare Fürsorge durch Bilder und Vorgänge aus der Flora verherrlicht gefunden; wir hätten ebensogut seine Weisheit dabei hervorheben können. Auch sonst macht sich die Weisheit gleichsam als Unterströmung im Strome der göttlichen Eigenschaften bemerkbar; denn es ist keineswegs immer bloß eine Eigenschaft Gottes, die durch Benutzung der Flora zu Aussagen über Gott hervortritt. Nur haben wir uns mit den zuerst in die Augen springenden Eigenschaften Gottes begnügt.

Jedoch müssen wir von der göttlichen Weisheit in einem besonderen Abschnitte reden, weil sie in späteren Büchern eine eigenartige und auffallende Rolle spielt. Sie tritt im Buche der Sprüche als Person auf. Sie ist nach K. 8 Gottes erstes Geschöpf, seine Gehilfin und Werkmeisterin bei der Erschaffung der Welt. Schon in K. 3 v. 18 wird sie als ein Baum des Lebens bezeichnet. Als solcher bringt sie Früchte, die besser sind, denn Gold und feines Gold, und ihr Ertrag ist besser denn erlesenes Silber (K. 8, 19). Selbst hier wird die Flora benutzt — wahrscheinlich freilich unter fremdem Einflusse . . . . oder in Rücksicht auf Gen. 2, 9? —, um die Bedeutung der Weisheit besser zu würdigen und zu verstehen. In demselben Sinne redet Sirach von der Weisheit, die von dem Munde des Höchsten ausgegangen und vor der Welt geschaffen ist (K. 24, 4). Sie vergleicht sich selbst wegen ihrer Erhabenheit mit einer Zeder auf dem Libanon und mit einer Zypresse auf dem Hermon. Nach ihrer Lieblichkeit gleicht sie Rosenstöcken, nach ihrer Göttlichkeit einem Palmbaum am Wasser, nach ihrer Schönheit einem Ölbaum auf freiem Felde. Am besten ist es, wenn wir die Weisheit selbst reden lassen (K. 24. v. 16—26):

Gehäuft werden die Bilder aus der Flora, um die Schönheit der Braut bezw. der jungen Frau zu besingen (4, 13 u. 14):

„Deine Schößlinge sind wie ein Granatenhain[1]
mit köstlichen Früchten, Zyprusblumen[2] samt Narden[3]
„Narde und Safran,[4] Kalmus und Zimt samt allerlei

Da aber auch der Apfelbaum in Palästina vorkommt, so dürfen wir ihn gar wohl in תַּפּוּחַ erblicken. cf. Riehm, H. W. S. 68. Nowack. Arch. I. S. 62. Fonck. S. 125 f. Guthe BWB. S. 34.

[1] Der Ausdruck פַּרְדֵּס für Hain ist ein spezifisch persisches Wort. Es findet sich nur noch Neh. 2, 8 und Koh. 2, 5. Auch אֱגוֹז Kap. 6, 11 „der Nußbaum“ ist persisch. Dialektisch heißt er aghuz. Der Nußbaum selbst ist aus Persien nach Palästina und später nach Griechenland gekommen.

[2] Die Zyprusblume, כֹּפֶר, plur. כְּפָרִים, ist ein 2—4 m hoher Strauch mit gegenständigen, ganzrandigen Blättern, zahlreichen kleinen, in zusammengesetzten Trauben stehenden, resedaartig duftenden Blüten, aus denen sich kleine, runde, vielsamige Samenkapseln bilden. Die Blume ist gelb, vierblättrig und hat 8 Staubfäden. Das Holz des Stammes ist hart, die Rinde rauh und bisweilen mit Dornen versehen. Der Strauch wächst um Askalon (Plin. Nat. hist. XII, 51) bei Jericho und in Ägypten. cf. Riehm. H. W. S. 243. Guthe BWB. S. 112.

[3] נֵרְדְּ, plur. נְרָדִים, Narde, ein zu den Baldrianpflanzen gehöriges Gewächs im nördlichen und östlichen Indien. Die Narde treibt mehrere aufschießende Schafte, hat herzförmige, gestielte Wurzelblätter, lanzettförmige, ungestielte Stengelblätter und fünfteilige, purpurrote Blüten, die am Ende des Schaftes in Büscheln einander gegenüberstehen. Aus ihnen entwickelt sich eine einsamige Fruchtkapsel. Die Wurzel ist faserig, von der Länge und Breite eines Fingers, sie ist sehr wohlriechend, schmeckt aber bitter und scharf. Von hier aus treibt sie noch starke, lange Wurzelfasern. Aus den untersten Stengelteilen und aus der Wurzel wurde jenes von den Alten hochgeschätzte, wohlriechende Öl gewonnen, welches in Alabastergefäßen in den Handel kam und welches man wegen seiner Kostbarkeit häufig fälschte. cf. Riehm, H. W. S. 105, 7. Guthe B. W. B. S. 463.

[4] Safran (Corcus sativus) — denn das ist wohl כַּרְכֹּם — ist ein Zwiebelgewächs mit feinfaserigen Schalen. Die unmittelbar der Zwiebel entsprossene Röhre trägt die violette, purpurrote, gestreifte Blüte, deren Narben getrocknet unter dem Namen Safran bekannt sind. Erst nach den Blüten erscheinen die grundständigen, linealen Blätter. Der Safran ist im ganzen Orient heimisch, wird jetzt aber auch im südlichen Europa, namentlich in Italien gepflegt. Er hat einen durchdringenden, gewürzhaften, in größerer Menge betäubenden Geruch und einen gewürz-

Weihrauchsträuchern, Myrrhen und Aloe[1] samt
allerlei besten Balsamen."

Für mancherlei Vergleichungen in dem Liede, die körperliche Vorzüge durch Herrlichkeiten aus dem Gebiete der Flora ausdrücken, haben wir freilich kein rechtes Verständnis. Man denke nur an die Reize des Weibes, die als Weinberg bezeichnet werden (K. 1, 6. 8, 11 f. u. a. o.), oder an die Schläfen der Braut, die wie eine Granatapfelscheibe hinter dem Schleier hervorleuchten (K. 4, 3). Seltsam mutet uns vollends K. 7, 3 an:

„Dein Leib ist ein Weizenhaufen, mit Lilien umsteckt".

Sogar die Kleider, welche die Schönheit menschlicher Gestalt erhöhen, werden durch Darstellungen aus dem Gebiete der Flora mit verherrlicht. Von Onias, der in prunkenden Gewändern dasteht, heißt es (Sirach K. 50 v. 8 f.):

Er ist wie eine Blüte an den Zweigen in den Tagen des Frühlings
Und wie eine Lilie an Wasserströmen
Wie eine Blüte des Libanon in den Tagen der Ernte
Und wie das Feuer des Weihrauchs, der auf dem Speisopfer liegt...
Wie ein grüner Ölbaum, voll von Beeren,
Und wie ein Oleaster, reichlich getränkt, voller Zweige.[2]

haft bitteren Geschmack. Man braucht ihn als Farbe, als Gewürz und als Arzneimittel. Er ist sehr teuer; denn 20000—100000 Narben geben erst ein Pfund. cf. Martin, Naturgeschichte. S. 520. Guthe. B. W. B. 559.

[1] אֲהָלוֹת auch אֲהָלִים, Aloeholz, ξυλαλόη, ἀγάλλοχον der Griechen, das wohlriechende und sehr kostbare Holz eines auf den Bergen von Cochinchina, Laos, Assam häufigen Baumes. Das Wort ist nicht semitischen, sondern indischen Ursprungs. Cf. Gesenius, Handwörterbuch, Leipz. 1886. S. 16. Guthe, B. W. B. S. 26/27.

[2] כנץ בענפי בימי מועד   וכשושן על יבלי מים
כפרח לבנן בימי קיץ   וכאש לבונה על המנחה
. . . .
כזית רענן מלא גרגר   וכעץ שמן מרוה ענף.

Der hebräische Text weicht demnach von dem bisher bekannten griechischen nicht unmerklich ab. LXX: Ὡς ἄνθος ῥόδων ἐν ἡμέραις νέων, ὡς κρίνα ἐπ' ἐξόδων ὕδατος ὡς βλαστὸς Λιβάνου ἐν ἡμέραις θέρους. V. 10: Ὡς ἐλαία ἀναθάλλουσα καρπούς, καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις.

Auch Fehler des menschlichen Leibes werden durch Hinweis auf die Flora angedeutet. Die durch Hungersnot entkräfteten und abgemagerten Leute werden in den Klageliedern (K. 4) mit trockenem Brennholz verglichen und „die Dahinschmachtenden sind gedörrt wie des Feldes Frucht.“ Gelegentlich mögen im Kriege verstümmelte Menschen mit entlaubten oder verletzten Bäumen verglichen worden sein, doch wagen wir nicht, Jes. 2, 33 als sicheres Beispiel hierfür heranzuziehen. Der Verschnittene aber klagt nach Jes. 56, 3:

„Siehe, ich bin ein dürrer Baum“.

Viel häufiger wird der Mensch nach seinen geistigen Eigenschaften mit der Flora in Beziehung gesetzt.

Wir stellen den religiös-sittlichen Eigenschaften, die man immerhin selbst pflegen, teilweise in heißem Kampfe erringen und erhalten muß, natürliche voran. Auch die Gefühle wollen wir dazu rechnen. Die Liebe wird im Hohenliede immer wieder besungen und durch den Vergleich mit einem Erzeugnis aus der Flora, dem Weine, hoch gepriesen. Mächtig ist der Wein; denn er übt eine große Wirkung auf die Stimmung des Menschen aus, aber die Liebe ist viel köstlicher (K. 1, 2. 1, 4. 4, 10). Wenn das Herz frohlockt, werden auch die Gebeine gleichsam durch die Lebenslust wieder kräftig und sprossen wie junges Grün (Jes. 66, 14). Auch das Gefühl der Angst und des Schreckens wird durch einen Vergleich mit der Flora ausgedrückt. Jesaia 7, 2 berichtet aus dem syrisch-ephraimitischen Kriege zur Zeit des Königs Ahas: „und es bebte sein (des Königs) Herz und das Herz seines Volkes, wie Waldbäume beben vorm Winde“ Anschaulicher und feiner hätte die zitternde Aufregung der Bewohner Jerusalems vor dem heranruckenden feindlichen -- :ht ausgedrückt werden können als durch den Ver- t dem Zittern der Blätter im Walde unter der Ein- des Windes. Traurigkeit zeigt sich bei vielen an :ugten Gestalt. Darum wird der Trauernde mit

der Binse verglichen, die, vom Winde gebeugt, gleichsam den Kopf traurig senkt (Jesaia 58, 5).

Zu den natürlichen geistigen Eigenschaften, die hier und da einem besonders zuteil werden, darf man auch die Redegewandtheit zählen, die von Israel um so höher geschätzt wurde, je mehr Eindruck sie auf die Gemüter machte und je mehr sie sich in den Dienst der Religion stellte. Im Hohenliede heißt es vom Bräutigam (K. 5, 13):

„Seine Lippen sind Lilien, fließende Myrrhe träufelnd."

So lieblich die köstliche Myrrhe ist, so lieblich ist ein Mund, der schöne Worte zu sagen weiß. Der Erfolg belehrender und tröstender Rede wird mit dem Gedeihen der Flora nach dem Regen verglichen.

Es riesle wie Regen meine Belehrung,
Es träufle wie Tau meine Rede,
Wie Regenschauer auf junges Grün,
Wie Wassertropfen auf die Kräuter (Dt. 32, 2).

Denn Israel ist einer verschmachtenden und welkenden Flur ähnlich, die endlich durch Regen und durch Tau belebt und erfrischt werden soll. Die welkende Hoffnung des Volkes soll durch die Worte des Mose wieder aufleben. Dadurch soll auch die Treue des Volkes gegen Gott wieder belebt werden.[1] In ähnlichem Sinne steht im Buche der Sprüche (K. 15, 4):

„Gelindigkeit der Zunge ist ein Lebensbaum."

Menschen mit guten geistigen Eigenschaften scheinen uns in Ri. 9 und 2. Kön. 14 gemeint zu sein. Der Ölbaum gleicht einem fleißigen Manne, der von allen wegen seiner Erfolge gepriesen wird. Der Feigenbaum ist einem Menschen gleich, der sich seiner Verdienste wohl bewußt ist, auch wenn er darum nicht ausdrücklich von aller Welt gelobt werden sollte. Der Weinstock ist einem Manne ähn-

[1] cf. Steuernagel, Deuteronomium und Josua. 1900. S. 115. und Bertholet, Dt. 1899 zur gen. Stelle.

lich, der vielleicht unscheinbar aussieht, aber doch durch seine geistigen Kräfte erstaunlich viel leistet und mit seinem Wirken die Welt erfreut. Die Zeder auf dem Libanon in 2. Kön. 14 bedeutet nicht einen bestimmten König, sondern ganz allgemein eine Persönlichkeit, vor der sich alle andern beugen müssen, da keiner an Macht und an Kraft ihr gleicht. Die bereits allgemein bekannte Fabel wendet also Jehoas, der König von Israel, nur auf sich und auf Amazja, den König von Juda, in einem besonderen Falle an.

Hauptsächlich aber sind es religiös-sittliche Eigenschaften der Menschen, die durch Vorgänge aus dem Gebiete der Flora dargestellt werden. Freilich dürfen wir dabei nicht vergessen, daß häufig in den Bildern aus der Flora der Mensch sowohl nach seinen Eigenschaften wie nach seinem Erfolge besungen wird, so daß es oft nicht leicht ist, das ineinander Fließende völlig zu scheiden. Der Mensch nach seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit wird in ψ 1, 3 mit einem Baume verglichen, dessen Wurzeln bis in einen immer rieselnden Bach reichen, von dem er stets Nahrung erhält, so daß seine Blätter auch in den Zeiten der Dürre nicht verwelken und seine Frucht zur rechten Zeit hervorkommt und reift. Eine auffallende Ähnlichkeit mit dieser Stelle hat Jeremia 17, 8: „Der Fromme ist wie ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist und seine Wurzeln nach dem Bache hinstreckt, der sich nicht fürchtet,[1] wenn Hitze kommt, dessen Laub frischgrün bleibt, der (auch) in dürren Jahren unbesorgt ist und nicht abläßt Früchte zu bringen." Ähnlich heißt es im Buche der Sprüche 11, 28: „Wer sich auf seinen Reichtum verläßt, der wird fallen, aber die Frommen werden grünen wie das Laub."

Die Gerechtigkeit des Menschen wird 2. Sam. 23, 3 mit jungem Grün verglichen, das unter der Einwirkung der Sonnenstrahlen nach Regen aus der Erde sprießt. Die Ge-

[1] MT hat יִרְאֶה = der nicht sehen wird, daß Hitze kommt. Aber es ist wohl mit LXX יִרָא zu lesen (LXX: [illegible]σεται ὅταν ἔλθη καῦμα.

rechtigkeit des Menschen bewirkt also im letzten Grunde Gott. Damit stimmt Jes. 61, 11 überein:

„Denn wie die Erde hervorbringt ihren Sproß
und wie ein Garten sprossen läßt seine Saaten,
So wird der Herr Jahwe sprossen lassen Gerechtigkeit
und Ruhm vor allen Völkern.“

Durch Erziehung in Gottesfurcht soll die Jugend dahin kommen, daß sie wegen ihrer Tugend und Frömmigkeit sorgsam großgezogenen Pflanzen gleiche (ψ 144, 12). Die Terebinthe ist auch Bild religiös-sittlicher Stärke in Jes. 61, 3; denn die erlösten Bedrückten wird man nennen Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzungen Jahwes, durch die er sich verherrlicht. Ebenso wird religiös-sittliche Größe durch Vergleiche mit der Zeder und mit der Palme ausgedrückt (ψ 92, 13 f.):

Ein Gerechter sproßt wie die Palme,
wie eine Zeder auf dem Libanon wächst er.
Gepflanzt im Tempel Jahwes,
treiben sie in den Vorhöfen unseres Gottes Blüten.
Noch im Alter tragen sie Frucht,
sind saftvoll und grün.
Zu verkünden, daß Jahwe gerecht ist,
mein Fels und einer, an dem kein Unrecht ist.

Die durch den Geist Gottes im Menschen hervorgerufene Gerechtigkeit und Lebensfülle wird in Jesaia 44 (V. 3 u. 4) folgendermaßen besungen:

Ich gieße meinen Geist auf deinen Samen
und meinen Segen auf deine Sprößlinge,
Und sprossen werden sie wie zwischen Wassern[1] Gras,
wie Weiden an Wasserbächen.

Eine ähnliche Verheißung tritt uns Jes. 60, 21 entgegen:

Und deine Volksgenossen sind alle gerecht
werden auf ewig das Land besitzen;
Das S[illegible] der Pflanzung Jahwes,
Das Werk meiner Hände, durch das ich mich verherrliche.

[1] ist nach LXX zu lesen כְּבֵין מַיִם חָצִיר. MT will: daß sie wachsen Gras.

Auch schlimme Eigenschaften des Menschen in religiös-sittlicher Hinsicht werden durch Bilder aus der Flora dargestellt. Wir erinnern an den Dornstrauch in der Jotamsfabel (Ri. 9) und an die Distel (2. Kön. 14, 9). Der Stechdorn gleicht einem gewalttätigen Menschen, der nichts zum Nutzen und zur Freude der Menschheit hervorzubringen vermag, der durch Rücksichtslosigkeit und durch Bedrückung der Menschen erreicht, was ihm beliebt, auch wenn er sich dabei verhaßt macht. Die Distel erhebt sich stolz über andere Blumen, wird aber vom Wild auf dem Libanon zertreten. Sie ist das Bild eines Menschen, dem kleine Erfolge zum Kopfe gestiegen sind und der sich nun vermißt, den Größten in der Welt gleichzustehen, bis er unerwartet, vielleicht durch kleine Ursachen, zu Falle kommt. So ist es auch im Gleichnisse vom Weinberge Gottes Jes. 5. „Das Haus Israel ist der Weinberg Jahwes der Heerscharen, und die Männer von Juda sind seine liebliche Pflanzung.“ Edelreben gleichen sie, die Gott in gutes Land gepflanzt hat, aber sie bringen keine guten Früchte hervor; nur kleine Trauben sind es, Herlinge, die zu nichts nütze sind. Der Unglaube und der Mangel an Moral macht Israel-Juda zu unbrauchbaren, wertlosen Menschen in den Augen Gottes.

Auch Heiden werden mit einem Weinberge verglichen, aber ihre Reben sind nichts wert, und ihre Früchte sind infolgedessen schlecht. Von den Chaldäern heißt es Dt. 32, 22 f.[1]

> Denn vom Weinstocke Sodoms stammt ihr Weinstock
> und aus den Gefilden Gomorras.
> Ihre Trauben sind giftige Trauben,
> gallenbitter sind ihre Beeren.[2]
> Drachengeifer ist ihr Wein
> und schreckliches Gift der Vipern.

[1] Cf. Steuernagel, Dt. und Josua. 1900. S. 120 und Bertholet zu genannter Stelle.

[2] Josephus berichtet, daß Früchte gemeint seien, die süßen, eßbaren Trauben glichen, aber bei der Berührung in Staub und Asche zerfielen. Man hat auf Grund dieser Nachricht an einen Nachtschatten

Besonders häufig wird Stolz und Hochmut unter dem Bilde von hochragenden Bäumen gemalt. Bald wird die Eiche dazu benutzt (Sach. 11, 2 Jes. 2, 13 Ez. 27, 6), bald die Zeder (Amos 2, 9 Ez. 17, 22—24) bald die Zypresse (Sach. 11, 2). Man sieht daraus, daß die Phantasie der Juden die Bäume fast als lebende Wesen faßte. Hochragende Stämme waren nicht immer einfach Gegenstand der Bewunderung; sie schienen durch ihre das gewöhnliche Maß übersteigende Größe vornehme Herren zu sein, die hochmütig über andere hinwegschauen, Wesen, die mit ihrer Stärke prahlten und mit ihren Ästen sich spreizten. Solche Vorstellungen übertrug man dann auf hochmütige, stolze Menschen und verglich sie mit hohen Bäumen. Besonders bezeichnend ist Ezechiel K. 31 v. 3—9: „Assur (Ägypten?) ist eine Zeder auf dem Libanon, schön von Astwerk und schattenspendender Belaubung, und hoch an Wuchs und zwischen den Wolken war ihr Wipfel. Wasser hatte sie groß gemacht, die Flut sie hochgebracht. . . v. 5. Daher überragte ihr Wuchs alle Bäume des Gefildes, es mehrten sich ihre Zweige und es verlängerten sich ihre Äste von dem reichlichen Wasser bei seinem Ausstrecken.

In ihren Zweigen nisteten allerlei Vögel des Himmels, und unter ihrem Schatten gebaren alle Tiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten alle die vielen Völker.

---

mit schönen, hochgelben Früchten gedacht (Solanum coagulans). Diese sollen infolge von Insektenstichen innen zu Staub werden. Andere erinnern an den ʿoschr der Araber, eine Staude aus der Familie der Asclepiadeen. Die Kapseln der Früchte platzen, und der Same nebst trockenem, faserigem Inhalte ergießt sich zur Erde. Noch andere haben an die Koloquinte gedacht, die zuletzt zu einer dünnen, leicht zerbrech lichen Kruste austrocknet. Die Koloquinte soll für obige Stelle am besten passen; denn sie enthält eine alles übertreffende, scharfe Bitterkeit. Man denke an die Schüler des Elisa, die solche Gurken in der Hungersnot kochten und wegen des entsetzlichen Geschmackes ausriefen: der Tod ist im Topfe, du Mann Gottes! Sie vermochten das Gericht nicht zu essen (2. Kön. 4, 38 ff.). Cf. H. Christ, ZDPV XXIII S. 79 f. und Fonck S. 135—146.

Und sie war schön in ihrer Größe, durch die Länge ihrer Zweige; denn ihre Wurzel war an reichlichem Wasser.

Zedern verdunkelten sie nicht im Garten Gottes, Zypressen glichen ihr nicht mit ihren Zweigen, und Platanen kamen ihr nicht gleich mit ihren Ästen, kein Baum im Garten Gottes glich ihr an Schönheit.

„Schön hatte sie sich gemacht in der Fülle
ihrer Zweige, und es beneideten sie alle
Bäume Edens, die im Garten Gottes standen."

Auch ψ 37, 35 läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

Ich sah einen Gottlosen trotzig und sich spreizend wie die Zedern des Libanon[1].

Unglaube wird bei Hiob K. 8, 11 u. 12 dargestellt unter dem Bilde von Schilf, welches im Sommer verdorrt, weil der durch Überschwemmung entstandene Sumpf im Sommer austrocknet (V. 11—13):

„Wächst, wo keine Feuchtigkeit ist, Papyrus? Schießt Riedgras auf ohne Wasser? Noch steht's in seinem frischen Trieb, wo es nicht abgeschnitten werden kann, aber vor allem Grase verdorrt es. So ergeht es allen, die Gottes vergessen, und des Ruchlosen Hoffnung wird zu nichte."

In seinem Selbstvertrauen kann der Mensch eine Zeitlang Erfolg haben und die größte Energie zeigen, aber da das Gottvertrauen fehlt, wird er doch bald zu nichte (V. 16—18): Frisch grünt er trotz der (sengenden) Sonne, und über seinen Garten laufen seine Senker aus.

Am Geröll verflechten sich seine Wurzeln, zwischen Steinen bohrt er sich hindurch. Doch wenn er (der Herr) ihn wegtilgt (durch sein Zorngericht) von seinem Standort (wie wenn die brennende Sonne dem Rankengewächs all seine Lebenskraft, das Wasser, aufsaugt) so verleugnet ihn

[1] So haben wenigstens die LXX gelesen, ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου (כְּאַרְזֵי לְבָנוֹן). Der jetzige Text bietet כְּאֶזְרָח רַעֲנָן; wie ein grüner, noch niemals verpflanzter Baum.

der (der Standort, d. h. seine Umgebung, seine Freunde usw.) [mit den Worten]: „Ich habe dich nie gesehen!"

Das Schuldbewußtsein des Menschen und die dadurch hervorgerufene Leere und Öde des Herzens wird im ψ. 102 mit verdorrtem Grase verglichen:

„Mein Herz ward versengt
und verdorrte wie Gras". (V. 5).

Durch Heranziehen von Bildern und von Vorgängen aus der Flora werden nicht bloß menschliche Eigenschaften, sondern zugleich die Schicksalsführungen des Menschen besungen. Glück und Unglück einzelner wie auch großer Heere und ganzer Völker, Gedeihen und Vernichtung wird in dieser Weise vor die Augen gemalt. Solche Vergleiche finden sich insbesondere in den Psalmen. In Psalm 80 wird das Volk mit einem Weinstocke verglichen, der aus Ägypten ausgehoben wurde und in einem Lande eingepflanzt worden ist, aus dem die Urbewohner erst vertrieben werden mußten. Israel-Juda wurzelte sich fest im Lande und breitete sich wie ein fruchtbarer Weinstock aus. Wie die Berge von Weinreben bedeckt werden, und wie die Ranken bis hinauf zu den Zedern emporklettern, so hat Israel das Land weit und breit eingenommen und ist von da noch weiter vorgedrungen bis ans Meer und bis zum Euphratstrom, so daß es einem Weinstocke gleicht,

„der entsandte seine Ranken bis ans Meer
„und seine Schößlinge bis zum Strom" (ψ 80, 12).

In dem Segen des Jakob (Gen. 49) wird Joseph als ein fruchtbarer, jugendkräftiger Mann bezeichnet, indem er mit einem Baume verglichen wird:

Ein junger Fruchtbaum ist Joseph,
ein junger Fruchtbaum am Quell,
Seine Schößlinge ranken empor an der Mauer" (v. 22).

In Psalm 92, 15 wird der Gottesfürchtige mit edlen Bäumen auf eine Stufe gestellt, die reiche Frucht tragen

bis ins Alter. Ähnlich heißt es vom Gottesfürchtigen (ψ 52, 10):

Ich aber bin wie ein grünender Ölbaum
im Hause Gottes.
Verlasse mich auf Gottes Gnade
immer und ewig.

Im Segen Jakobs wird das Glück und der Reichtum Judas als so groß in Aussicht gestellt, daß man letzteren kaum achtet und zu den einfachsten Handlungen an sich kostbare Dinge zu benutzen sich nicht scheut. Das wird folgendermaßen ausgedrückt (Gen. 49. 11):

Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen
und an die Edelreben das Junge seiner Eselin.
Er wäscht in Wein sein Kleid
und in Traubenblut sein Gewand.

Das Glück der Frommen soll nicht zum wenigsten in Langlebigkeit bestehen. Diese wird verglichen mit der wunderbaren Lebensfähigkeit des Baumes. Denn mancher Baum treibt, auch wenn er abgehauen wird, neue Sprossen, und sein Schößling bleibt nicht aus. Selbst wenn die Wurzel in der Erde verfault und der Stumpf im Staub abstirbt, es bleiben doch noch lebensfähige Teile da, die unter der lebenspendenden Einwirkung des Wassers treiben, als wenn ein frisches Reis gepflanzt worden wäre (Hiob 14, 8 u. 9). So soll es auch in Zukunft mit dem Volke der Frommen sein. „Wie die Lebensdauer der Bäume wird die Lebensdauer meines Volkes sein" (Jesaia 65, 22).

In dem Anhange zu Hosea (14, 2—10) wird V. 6—8 eine neue, glückliche Zeit verheißen:

„Ich will wie ein Tau für Israel werden:
es soll blühen wie eine Lilie und Wurzel schlagen wie der Wald des Libanon.
Seine Schößlinge sollen wuchern; seine Pracht soll der des Ölbaums gleichen und sein Duft dem des Libanon.
Die in seinem Schatten wohnen, sollen dann wieder Getreide erzielen und blühen wie der Weinstock;
es soll berühmt werden wie der Wein des Libanon."

Das Unglück dagegen und der Untergang wird mit dem frühen Verdorren des Grases auf den Dächern verglichen (ψ 129, 6):

Sie müssen wie das Gras auf den Dächern werden,
das, bevor es noch Halme treibt, verdorrt,
Womit kein Schnitter seine Hand gefüllt
noch seinen Arm der Garbenbinder.

So werden auch die gegen Jerusalem anrückenden Assyrer mit dem Libanonwalde verglichen, und da sie vernichtet werden sollen, heißt es von ihnen (Jes. 10, 33f.):

Siehe, der Herr, Jahwe der Heere,
Entästet die Krone mit der Axt,
Und die hochragenden sind gefällt,
Und die hohen sinken nieder,
Und niedergehauen werden die Walddickichte mit dem Eisen,
Und der Libanon fällt durch das Beil.

Die Gottlosen vor allem müssen mit baldiger Vernichtung rechnen. Von ihnen wird gesungen (ψ 37, 2):

Denn wie das Gras werden sie schnell abgeschnitten,
und wie das grüne Kraut verwelken sie.

In Davids letzten Worten (2. Sam. 23, 6) heißt es von den Nichtswürdigen:

Wie weggeworfene Dornen sind sie allzumal,
die man nicht mit der Hand anfaßt.
Wer auf sie trifft, wappnet sich mit Eisen und Lanzenschaft,
und gänzlich werden sie mit Feuer verbrannt.

Jesaia 64, 5 wird beschrieben, wie infolge göttlichen Zornes die Versunkenheit in Sünde immer schlimmer geworden ist und wie das religiöse Leben fast ganz erstarb. Dieses Sterben ist mit dem Sterben in der Natur unter dem Einflusse der heißen Sonne verglichen:

„Und wir verwelken alle wie Laub,
Und unsere Schuld trug wie Wind uns davon.“[1]

[1] Cf. Marti, Komm. zu Jesaia S. 398 u. Duhm, Komm. S. 429.

Wunderbar schön und ergreifend wird der Mensch nach seinem Schicksal den Kindern der Flora gleichgestellt. In Psalm 90, 5 ist erst von seinem Gedeihen die Rede und dann von seinem Tode:

Sie sind wie das Gras, das vergeht.
Am Morgen blüht es, um zu vergehen;
am Abend wird es abgeschnitten[1] und verdorrt.

Noch schöner ist Psalm 103, 15f.:

Des Menschen Lebenstage sind wie das Gras,
wie eine Blume auf dem Felde, also blüht er.
Wenn ein Windhauch über ihn dahingefahren, ist er dahin,
und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.

So seufzt auch Hiob (Kap. 14, 1f.):

„Der Mensch, vom Weibe geboren,
ist kurz von Tagen und gesättigt mit Unruhe,
Wie eine Blume geht er auf und welkt dahin,
flieht wie der Schatten und hat nicht Bestand.“

[1] Will man nicht mit de Wette יְמוֹלֵל lesen, kann man יְמוֹלֵל auch übersetzen: . . . . . . verwelkt es . . .

Schluss.

Aus dem Angeführten dürfte ersichtlich sein, daß es sich wohl verlohnt, die Benutzung der Flora in der alttestamentlichen Religion zu suchen und zusammenzustellen. Bunter und mannigfaltiger, als man zunächst meinen möchte, ist der Garten der Flora in der Religion Israel-Judas. Die höchsten Bäume und die seltensten Pflanzen, aber auch die niedrigsten Grashalme und die gewöhnlichsten Blüten sind irgendwie verwendet oder doch wenigstens benutzt worden. Als Kultusorte hat man einst viele und sehr verschiedene hohe Bäume benutzt, namentlich, wenn sie dauernd grün waren. Am Kultusorte hat man die verschiedensten Bäume als Material zum Bau des Heiligtums und zur Herstellung der Kultusgeräte verwendet. Künstlerische Nachahmungen aus dem Gebiete der Flora haben das Heiligtum bis ins Allerheiligste hinein geschmückt. Auch als Kultusmittel hat die Flora dienen müssen, direkt, indem man die Pflanzenwelt selbst benutzte, indirekt, indem man aus ihr erst ein Neues bereitete und dieses verwandte wie Mehl, Brot, Öl und Wein. Nicht zum Geringsten aber spielte die Flora eine Rolle in den alttestamentlichen Anschauungen. Hier erst zeigt sich der weite Blick über das ganze Gebiet der Flora. Hier erst zeigt sich das tiefe Gemüt, die eingewurzelte Frömmigkeit, die feine Beobachtungsgabe, der zarte Sinn und zugleich der gute Geschmack der Hebräer in der schönsten Entfaltung. Nicht nur die Natur als solche hat er zur Verherrlichung Gottes besungen, er hat sie auch be-

nutzt, um tiefe Aussagen über Gott, über den Messias und über die personifizierte Weisheit zu machen. Er hat sie nicht weniger benutzt, um den Menschen in seiner Schönheit und Stärke aber auch in seiner Sünde und Schuld, in seiner Ohnmacht, in seiner Geschichte, in seinem Glück und in seinem Unglück, in seinem Entstehen und in seinem Vergehen vor die Augen zu malen.

Stellenregister.

Leviticus.

Numeri.

Deuteronomium.

Josua.

Jud.

1. Samuelis.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Gustav Westphal

Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV)

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Gustav Westphal

Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV)

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XV

Jahwes Wohnstätten

nach den Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. Gustav Westphal
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Jahwes Wohnstätten

nach den

Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. **Gustav Westphal**
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Meiner lieben Frau

zugeeignet

Inhalt.

I. **Jahwe und der Gottesberg** (Sinai-Horeb).

Hart an der Schwelle des geschichtlichen Werdens des Volkes Israel steht die größte Tat seines Gottes, die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Unter Entfaltung seines ganzen majestätischen Glanzes steigt Jahwe, der Stammesgott der Israeliten, selbst vom Himmel auf den Gipfel dieses Berges hernieder, um dem Volke seine Thora zu geben, nach der es sein religiöses und soziales Leben bis in alle Einzelheiten zu regeln hat. Die wichtigsten Gebote verkündigt Jahwe selber, das übrige diktiert er Mose während eines vierzigtägigen Aufenthaltes in der Wolke, die die Spitze des Berges einhüllte. Der Berg Sinai ist deshalb von Jahwe zu diesem feierlichen Akte auserwählt, weil das Volk auf seinem Zuge ins Gelobte Land an ihm vorüberziehen mußte, und weil er der höchste Berg in der Wüste war, von dessen Gipfel herab die Donnerworte Jahwes von sämtlichen Mitgliedern des Volkes gehört werden konnten. So konnte dann dieses Volk, mit solchem Rüstzeug, der wertvollsten Gabe seines Gottes, Regel und Richtschnur für das ganze Leben, versehn, getrost einziehen in das Heilige Land, das Jahwe seinem Volke als Wohnsitz verheißen hatte.

Welch stolzer, welch erbaulicher Gedanke! In Wahrheit aber doch nur Mythe, als ungeschichtliche Tradition des späteren Judentums längst erwiesen. Das sogenannte „mosaische Gesetz“ ist in seinen weitaus größten Bestandteilen erst in nachexilischer Zeit entstanden, und selbst die ältesten Stücke, wie das Bundesbuch und die zehn Gebote, setzen weit kompliziertere soziale Verhältnisse voraus, als in einem nomadisierenden Volke denkbar sind. Überhaupt besitzt ein Wüstenvolk kein festfixiertes Gesetz, vielmehr gewährleisten die Stammesverfassung und ihre Autoritäten die Einhaltung der Stammessitten und Gebräuche ganz von selbst. Also die Gesetzgebung auf dem Sinai ist eine spätere Fiktion, das Gesetz ist erst innerhalb des in Palästina ansässigen Volkes nach und nach aus der Sitte herausgewachsen.

Welche Bewandtnis hat es nun aber dann mit dem Berge Sinai? Steht er nur im Dienste jener Fiktion, insofern er etwa als durch seine Lage und Höhe für diesen feierlichen Akt besonders geeignet schien, oder hat er eine andere, selbständige religionsgeschichtliche Bedeutung? Ein genaueres Eingehen auf das einschlägige pentateuchische Quellenmaterial wird uns zeigen, daß die religionsgeschichtliche Bedeutung des Sinai nicht auf religiösen Spekulationen beruht, sondern eine durchaus selbständige, wenn auch andere als die traditionelle, ist. Zunächst spricht für eine selbständige Bedeutung des Berges schon die Bezeichnung Berg Gottes (הר האלהים Ex 3, 1; 4, 27; 18, 5; 1 K 19, 8) oder Berg Jahwes (הר יהוה Nu 10, 33). Diese Benennung würde sich nicht erklären lassen, wenn er nur als Stätte einer vorübergehenden, wenn auch sehr wichtigen, Kundgebung Jahwes in Betracht käme, in diesem Falle wäre die Bezeichnung: „Berg der Gesetzgebung“ oder „Berg des Gesetzes“ zu erwarten, der Name ist vielmehr nur erklärlich, wenn die Gottheit und ihr Berg in einer engen und intimen Beziehung zueinander stehen, d. h. nach antiker Anschauung, wenn der Berg der Wohnsitz des Gottes ist. Wir schließen also von vornherein aus der Bezeichnung „Berg Gottes“ oder „Berg Jahwes“, daß eine alte Zeit einmal Jahwe auf dem Berge Sinai oder Horeb wohnend dachte, und suchen nun für diese Meinung weitere Stützpunkte aus den alten Quellen zu gewinnen.

Ein Versuch in dieser Richtung stellt uns vor die Aufgabe, diejenigen alten Sagen, die mit den Kundgebungen Jahwes auf dem Sinai zusammenhängen, nach ihrer literarischen Entwickelung bis auf ihren Urgehalt und die in ihnen sich spiegelnden ursprünglichen Vorstellungen zurückzuverfolgen.

1. Zum ersten Male hören wir von einer Theophanie auf dem Gottesberge Ex c. 3 und 4 gelegentlich der Erwählung des Mose zum Befreier des Volkes Israel. Jahwe erwählt Mose in dem Zeitpunkt, da das Elend der Israeliten in Ägypten einen gewissen Höhepunkt erreicht hat 3, 7—11. Die Erscheinung findet statt in dem Momente, da Mose mit der Herde seines midianitischen Schwiegervaters an den Gottesberg kommt.

Die Kapitel Ex 3 und 4 sind aus J und E zusammengesetzt, abgesehen von einigen späteren Zusätzen, nämlich 3, 8. 12b 15a und 17 (von אל ארץ הכנעני an) und 4, 14 (von ויאמר an) 15. 16. 21. Auch die Verse 4, 27 und 28 gehören einer späteren Bearbeitung an (vgl. ZATW. 1906 S. 227 ff.), dagegen gehören V. 22 und 23 wohl irgendwie zu JE und sind nur aus einem fremden Zusammenhange hierher versprengt (vgl. dazu

den interessanten Abschnitt bei Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 37 f.). Zu E gehören in Kap. 3 V. 1. 4b ohne מתוך הסנה. 6. 9—12a. 13. 14. 15b und 19—22, in Kap. 4 nur die Verse 17. 18 und 20b. J liegt vor in Kap. 3 V. 2—4a, in den Worten מתוך הסנה in 4b, V. 5. 7 und in וארד V. 8 (der Rest ist wohl R), ferner 16. 17 bis מצרים und 18, in Kap. 4 in V. 1—13 und 14a bis במשה, 19. 20a. 24—26 und 29—31, wo nur die Person und Rolle Aarons einer späteren Redaktion angehört. Eine eingehende Begründung dieser Quellenscheidung darf ich mir wohl ersparen, da sich die Exegeten hier im allgemeinen in der Scheidung und Zuweisung des Quellenmaterials einig sind. Am engsten schließe ich mich an Bäntsch an, der mir den richtigen Weg eingeschlagen zu haben scheint, in B.s Kommentar wird man auch eine eingehende Begründung finden. Auch wird die folgende historisch-kritische Analyse der beiden Kapitel die vorliegende Quellenscheidung rechtfertigen.

Der Elohist scheint über die Ereignisse am Fuße des Horeb, abgesehen von dem fehlenden Schluß, in fast ungetrübter Form zu berichten: Mose weidet die Herde seines Schwiegervaters und gelangt dabei über den Weidebezirk, scil. der Midianiter, hinaus (אחר המדבר) an den Gottesberg Horeb (3, 1). Da ruft ihn Elohim an und offenbart sich ihm als Gott seiner Väter (V. 4—6), kündigt Mose seine Erwählung zum Befreier seines Volkes an und gibt ihm ein Beglaubigungszeichen (V. 9—12a). Das Zeichen selbst ist ausgefallen, denn die Worte 12b: „Wenn du das Volk herausgeführt hast, so sollt ihr Gott auf diesem Berge dienen“, können nicht als Zeichen gelten. Ursprünglich wird E wohl einige 4, 1 ff. (J) ähnliche Zeichen erzählt haben, die Mose mit einem ihm von Gott gegebenen Stabe (4, 17 E) ausführen sollte (Holzinger). Gott nennt dann seinen Namen (V. 13. 14. 15b), gibt Mose einige Anweisungen betreffend die Behandlung des Pharao (V. 19—22) und überreicht ihm den Wunderstab (4, 17 und 20b). Mose nimmt darauf Abschied von seinem Schwiegervater Jethro und macht sich — allein unter Zurücklassung von Weib und Kindern (18, 2 ff.) — auf den Weg (4, 18 f.). Der Rest von E scheint zugunsten von J weggefallen zu sein, denn auch E muß notwendig von einer Beglaubigung Moses vor dem Volke berichtet haben, ähnlich wie es jetzt J in 4, 29—31 erzählt.

Nach dem Jahwisten erblickt Mose einen brennenden Dornbusch, der aber nicht vom Feuer verzehrt wird. Verwundert nähert er sich dieser eigenartigen Erscheinung (3, 2b. 3), da erblickt ihn Jahwe (V. 4a) und ruft ihn an. So wird der Erzähler ursprünglich

berichtet haben; der Vers 2a nimmt sich dabei aus wie eine Art Überschrift (von R[je]), der Halbvers nimmt den Gedanken von V. 4 vorweg und erweist sich schon wegen des מלאך יהוה — verglichen mit 3, 4. 16. 18; 4, 1. 2. 4. 5. 6. 10. 11. 19. 25. 30. 31, wo überall Jahwe persönlich, ohne Vermittelung seines Boten, auftritt — als verdächtig. Eine genauere Situation, wo Mose den brennenden Busch erblickt habe, wird nicht angegeben. Da nun aber V. 5 die Angabe einer solchen voraussetzt, so ist anzunehmen, daß der Anfang des J-Berichtes ausgefallen ist. Das bezeugt auch die Einführung des Dornbusches (הסנה 3, 2) als bekannte Größe. Der Ausfall geschah vermutlich zugunsten von E, der wohl eine ähnliche Einführung darbot. Was am Anfange gestanden hat, können wir ungefähr erraten. Der bei E (und D) Horeb genannte Gottesberg heißt bei J (und P) Sinai, es ist deshalb wohl anzunehmen, daß die von E an den Horeb verlegte Gotteserscheinung nach J am Sinai stattgefunden habe (vgl. 19, 20). Dafür könnte man auch auf die Ähnlichkeit des nur hier — und Dt. 33, 16 — vorkommenden Wortes סנה mit סיני hinweisen, womit nach hebräischer Art ein Wortspiel beabsichtigt sein könnte (Wellhausen, Prolegomena z. G. J.[4] S. 344 f. 350). J mag also berichtet haben, wie Mose mit seiner Herde in die Nähe des Sinai gelangt ist und hier Jahwe ihn erblickt und auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam macht (3, 3. 4a und מתוך הסנה 5. 6b). Jahwe erzählt dann, daß er auf das Geschrei seines bedrängten Volkes hin hinabgestiegen sei . . . Mit ואמר V. 8 verliert sich J und taucht erst wieder auf V. 16. 17 (bis מצרים) und 18, wo Mose Anweisungen erhält, wie er nach seiner Ankunft in Ägypten die Ältesten der Israeliten in die Pläne ihres Vätergottes einweihen soll . . . Ausgefallen ist also die Mitteilung des Entschlusses Jahwes, sein Volk zu befreien und die Erwählung des Mose zum Sendling und Vermittler der Befreiung. Es wird dann in Kap. 4 von einer Probe der Wunderzeichen berichtet, die Mose zu seiner und seines Senders Beglaubigung in Ägypten ausführen soll V. 1—8. Mose macht noch allerhand Einwendungen gegen seine Sendung, darüber ergrimmt Jahwe . . . (V. 10—14 bis במשה); hier ist wieder eine Lücke, die erwartete Schilderung von der Wirkung des Grimmes Jahwes ist ausgefallen und durch eine spätere Einfügung (vgl. ZATW. 1906 S. 227 ff.) ersetzt. Nach V. 19, wo J wieder einsetzt, ist aber wohl zu schließen, daß Jahwe seinen Zorn besänftigt und dem Mose noch eine Wartezeit gewährt hat. Nach Verlauf dieser Frist bricht Mose dann mit Weib und Kind nach Ägypten auf V. 20a. In V. 24 f. haben wir dann noch die Erzählung von dem nächtlichen Überfall in der Herberge und V. 29-31 den

Bericht von der Beglaubigung Moses vor den Ältesten in Ägypten durch die ihm von Jahwe gewiesenen Wundertaten.

Wir gewinnen aus dem Vergleich zwischen J und E den unmittelbaren Eindruck, daß E bis auf den Schluß (s. S. 3) in ursprünglicherer, intakter Form vorliegt, während J vom Redaktor zugunsten E's beschnitten ist. Es ist uns aber, wie ich denke, gelungen, auch die Lücken in J einigermaßen auszufüllen. J und E weisen in ihrer Darstellung manche Unterschiede auf, so nennt E den Gottesberg Horeb, während er bei J Sinai heißt, und J erzählt die Theophanie im brennenden Dornbusch, dagegen nur E die Namensnennung Jahwes; bei E tut ein von Gott selbst dem Mose überreichter Wunderstab (4, 17. 20) die Zeichen, die nach J des Mose Hirtenstab (4, 2) vollführt. Nur bei J lesen wir, daß Mose Einwendungen gegen den göttlichen Auftrag erhebt, es scheint aber, als ob auch E einen ähnlichen Zug gekannt habe (3, 11), er hat aber aus der Schwäche des Stammesheros Mose eine Tugend zu machen gewußt. Im übrigen sind sich die Quellen gleich in dem ganzen äußeren Pragmatismus, der Theophanie an heiliger Stätte, der Erwählung des Mose und der Erzählung von den Wundertaten mit dem Stabe, die nach unserer Meinung auch E berichtet hat (S. 3).

Ein solcher Vergleich der Differenzen in J und E mit dem, was beide gemeinsam haben, legt den Schluß nahe, daß beide Quellschriften den literarischen Niederschlag uralter Volkssagen enthalten, die von ihnen je in ihrer Weise, nach besonderen Gesichtspunkten und religiösen Voraussetzungen, wiedergegeben sind. J und E geben die alten Sagen in einer Form wieder, wie man sie sich etwa im 9. und 8. Jahrhundert im Süd- und im Nordreiche erzählte. Diese Annahme erklärt m. E. das Verhältnis von E und J zueinander besser als diejenige, die für E literarische Abhängigkeit von J voraussetzt (so neuerdings wieder von Ed. Meyer mit Nachdruck behauptet, a.a.O. S. 7. 8. 9. 17. 21 u. ö.). Der Natur der Sache nach kann aber eine Sage nicht viele Jahrhunderte nach den in ihr erzählten Ereignissen aufkommen, sondern muß vielmehr zu einer Zeit entstanden sein, die, wenn auch vielleicht nur in dämmerhaften Umrissen, immerhin von der Erinnerung noch festgehalten werden konnte. In den uns vorliegenden Formen hatte also die Ursage bereits eine vielhundertjährige Geschichte hinter sich; in dieser Zeit wurde die ursprüngliche Form durch Anpassung an die jeweilige religiöse und historische Denkungsweise der Erzähler mehr und mehr verändert und entwickelt.

An uns tritt nun die Aufgabe heran, dasjenige Material, das zu dem alten Sagengut gehört, aus dem herauszuschälen, was

Das Interesse, das die alte Erzählung daran hat, festzustellen, daß Mose durch Irrtum in die Nähe der Gottheit gelangte, setzt ferner voraus, daß Jahwe an seinen ihm vorbehaltenen Orte, und auch nur hier, zu finden ist. Diese Vorstellung ist auch noch daran zu erkennen, daß E von einem „Gottesberg“ redet (3, 1 s. auch S. 2), und J sagt: „Die Stätte, da du stehst, ist eine heilige Stätte“ (3, 5). Nach der Auffassung von J und E und ihrer Zeit ist die Heiligkeit einer Stätte allerdings erst die Folge einer Gotteserscheinung. So werden in der Genesis von den Patriarchen überall da Kultusstätten eingerichtet, wo ihnen Gott erschienen war, von da an deutete dann eine solche Kultstätte den Ort an, wo die Gottheit zu erscheinen pflegt, wo man sie treffen, „das Angesicht des Gottes schauen“ kann. Die bekannte Phrase ראה את פני יהוה bedeutet: eine Kultstätte besuchen, so schon in dem alten Kultgesetze Ex 23, 15; 34, 20.[1]) Es ist nun aber nicht schwer nachzuweisen, daß die Kultstätten Palästinas viel älter sind als die Ansiedelung der Israeliten in diesem Lande. In kananäischer Zeit bezeichneten die Kultstätten je die Wohnung eines bestimmten Gottes; als dann der Jahwismus das Erbe dieser alten kananäischen Heiligtümer antrat, galten sie als Wohnstätten Jahwes (s. den Abschnitt IV). Es ist aus alle dem zu schließen, daß die Stätte, an der Jahwe und Mose sich begegneten, nach E der Horeb, nach J vermutlich (S. 4) der Sinai, als der Wohnsitz des Gottes Jahwe galt. Darum kann Jahwe auch nur an diesem Berge verehrt werden (3, 12b, welcher Halbvers zwar in den vorliegenden Zusammenhang nicht paßt, aber seinem Inhalte nach zweifellos einer alten Quelle angehört), und die in Ägypten befindlichen Israeliten müssen einen dreitägigen Marsch durch die Wüste machen, wenn sie Jahwe Opfergaben darbringen wollen (3, 18 J). Nur hier ist Jahwe zu finden; an einer Stätte, die drei Tagereisen von Ägypten entfernt ist, auf verhältnismäßig beschränktem Raume, ist sein Wohnort. Und da auf primitiven religiösen Stufen im allgemeinen bei den Göttern das Können und das Wollen zusammenfällt, so werden wir aus den Versuchen Jahwes, seine Verehrer zu sich heranzuziehen, schließen, daß er auch irgendwie an diese Stätte gebunden ist. Für die Richtigkeit dieses Schlusses werden sich, wie ich hoffe, im Laufe der Erörterung noch weitere Zeugen finden lassen.

Die Unterscheidung zwischen heiligen, der Götterwelt angehörigen, und profanen, für die Menschen bestimmten Teilen der Erdoberfläche beherrscht das ganze semitische Altertum. Im

---

[1]) Es ist יֵרָאֶה zu punktieren.

die gleiche Periode wie Amos, der einem vollendeten ethischen Monotheismus schon sehr nahe stand. Man sah in Jahwe den Gott, der sich von Adam her in ununterbrochener Reihenfolge jeweils offenbart hatte. Auch hatte sich vor J und E schon jener mythologische Prozeß vollzogen, der zum Teil aus alten Lokalgöttern der Kananäer, hauptsächlich aber aus den heroes eponymi der bei der Eroberung Kanaans beteiligten Stämme die Patriarchen Israels machte. Es ist deshalb selbstverständlich, daß, wenn sich Jahwe dem Mose hier zu erkennen gibt, es nach J und E nur als Gott der alten Erzväter geschehen konnte.

Ursprünglich ist also der Inhalt unserer Sage die erste Begegnung zwischen Jahwe und Mose; und zwar war die Begegnung eine zufällige. Das klingt noch deutlich an einigen Stellen der Erzählung durch. Nach der Darstellung von E wird dem Mose dadurch die Gotteserscheinung zuteil, daß er, offenbar aus Unkenntnis des Geländes als Fremder, über den Bezirk der midianitischen Viehweiden hinaus, an den Gottesberg gelangt (3, 1). Die Verfehlung des Weges und die Erscheinung stehen nach dem Pragmatismus der Erzählung in einem ursächlichen Zusammenhang miteinander. Bei J ist es der brennende Busch, der Moses Aufmerksamkeit erregt und ihn veranlaßt, neugierig näher zu treten. Dabei wird Jahwe ihn gewahr (3, 4 וירא יהוה) und redet ihn nunmehr an. Auch in den Worten נקרה עלינו 3, 18; 5, 3 klingt noch das Zufällige der Begegnung durch. Wir brauchen auch nicht anzunehmen, daß dieser Zufall auf Jahwes Seite Absicht gewesen wäre. Jahwe nimmt vielmehr die günstige Gelegenheit, daß sich ein Mensch zu ihm verirrt, wahr, um diesen für sich zu gewinnen, denn nach antiker Anschauung haben die Götter ebensowohl die Menschen nötig, die ihnen Opfer und Gaben bringen, wie die Menschen die höhere Macht der Götter. Ein ähnlicher Gedanke scheint auch 2 S. 14, 14 zugrunde zu liegen. Letztlich beruht der gesamte Opferkult mit auf diesem Grundgedanken. Die Art und Weise, in der die Begegnung geschildert wird, entspricht der Form, in der man sich in alter Zeit überhaupt eine Begegnung zwischen Göttern und Menschen vorstellte.

Daraus, daß, wie wir gesehn haben, hier Mose den Gott Jahwe bei einer zufälligen Begegnung zum ersten Male kennen lernt, geht nun hervor, daß auch die ganze Einreihung der Sinaiepisode Ex 3 und 4 in die Geschichte Israels, der Hinweis auf das im Elend in Ägypten befindliche Volk, der Entschluß Jahwes, „sein Volk“ (עמי 3, 7 J; 3, 10 E u. ö.) aus solcher Drangsal zu befreien, nicht zu der ursprünglichen Form der Sage hinzugehört, sondern sich erst im Laufe der Entwickelung hinzukristallisiert hat.

Das Interesse, das die alte Erzählung daran hat, festzustellen, daß Mose durch Irrtum in die Nähe der Gottheit gelangte, setzt ferner voraus, daß Jahwe an seinen ihm vorbehaltenen Orte, und auch nur hier, zu finden ist. Diese Vorstellung ist auch noch daran zu erkennen, daß E von einem „Gottesberg“ redet (3, 1 s. auch S. 2), und J sagt: „Die Stätte, da du stehst, ist eine heilige Stätte“ (3, 5). Nach der Auffassung von J und E und ihrer Zeit ist die Heiligkeit einer Stätte allerdings erst die Folge einer Gotteserscheinung. So werden in der Genesis von den Patriarchen überall da Kultusstätten eingerichtet, wo ihnen Gott erschienen war, von da an deutete dann eine solche Kultstätte den Ort an, wo die Gottheit zu erscheinen pflegt, wo man sie treffen, „das Angesicht des Gottes schauen“ kann. Die bekannte Phrase ראה את פני יהוה bedeutet: eine Kultstätte besuchen, so schon in dem alten Kultgesetze Ex 23, 15; 34, 20.[1]) Es ist nun aber nicht schwer nachzuweisen, daß die Kultstätten Palästinas viel älter sind als die Ansiedelung der Israeliten in diesem Lande. In kananäischer Zeit bezeichneten die Kultstätten je die Wohnung eines bestimmten Gottes; als dann der Jahwismus das Erbe dieser alten kananäischen Heiligtümer antrat, galten sie als Wohnstätten Jahwes (s. den Abschnitt IV). Es ist aus alle dem zu schließen, daß die Stätte, an der Jahwe und Mose sich begegneten, nach E der Horeb, nach J vermutlich (S. 4) der Sinai, als der Wohnsitz des Gottes Jahwe galt. Darum kann Jahwe auch nur an diesem Berge verehrt werden (3, 12b, welcher Halbvers zwar in den vorliegenden Zusammenhang nicht paßt, aber seinem Inhalte nach zweifellos einer alten Quelle angehört), und die in Ägypten befindlichen Israeliten müssen einen dreitägigen Marsch durch die Wüste machen, wenn sie Jahwe Opfergaben darbringen wollen (3, 18 J). Nur hier ist Jahwe zu finden; an einer Stätte, die drei Tagereisen von Ägypten entfernt ist, auf verhältnismäßig beschränktem Raume, ist sein Wohnort. Und da auf primitiven religiösen Stufen im allgemeinen bei den Göttern das Können und das Wollen zusammenfällt, so werden wir aus den Versuchen Jahwes, seine Verehrer zu sich heranzuziehen, schließen, daß er auch irgendwie an diese Stätte gebunden ist. Für die Richtigkeit dieses Schlusses werden sich, wie ich hoffe, im Laufe der Erörterung noch weitere Zeugen finden lassen.

Die Unterscheidung zwischen heiligen, der Götterwelt angehörigen, und profanen, für die Menschen bestimmten Teilen der Erdoberfläche beherrscht das ganze semitische Altertum. Im

---

[1]) Es ist יֵרָאֶה zu punktieren.

Arabischen heißt das heilige Gebiet ḥimâ, von der Wurzel ḥamâ „verhindern, abwehren“, die Grundbedeutung ist nach Nöldeke „über etwas wachen“ (s. Rob. Smith, „Die Religion der Semiten“, deutsch S. 109, Anm. 160). Ḥimâ ist also ein Gebiet, dessen Zugang „verwehrt“ ist. Dem entspricht im Griechischen das Wort τέμενος, das, mit τέμνω zusammenhängend, das „abgeschnittene, abgesonderte“ Gebiet bezeichnet. „Abtrennen, absondern“ scheint auch die letzte Grundbedeutung der gemein-semitischen Wurzel קדש zu sein.

Diese Unterscheidung hatte in der alten Welt, da sich Götter und Menschen in diese Welt teilten, eine eminente Bedeutung, von der aber im Alten Testament nur noch vereinzelte Spuren übriggeblieben sind. Denn bei den Israeliten wurde der Nationalgott schon früh zum Weltgott, und die heiligen Stätten des Landes wurden durch die Sitte geheiligte Zentren der Verehrung. Viel bedeutsamer ist aber eine solche Unterscheidung auf einer Stufe, da die Götter den Menschen noch im wesentlichen gleich geachtet wurden, nur mit, mehr oder weniger kontrollierbaren, höheren Kräften ausgestattet. In der Regel vermeiden es die Menschen auf dieser Stufe, in den Bezirk eines Gottes einzutreten, besonders wenn man die Art und Natur der dort hausenden Gottheit nicht kennt. Auch Mose geriet in Furcht, als er seinen Irrtum bemerkte (3, 6), ebenso Jakob in Bethel (Gen 28, 17), und noch später galt es in Israel als lebensgefährlich, Gott zu nahen, z. B. Jes 6, 5. Um Unkundige rechtzeitig zu warnen, pflegte man bei den Arabern das heilige Gebiet durch besondere Zeichen kenntlich zu machen, z. B. durch eine Art von Vogelscheuche (ḫajâl) oder durch zwei bestimmte Opfersteine (ġarijjân).[1] Dieselbe Bedeutung scheinen in historischer Zeit bei den Hebräern die Maṣṣeben gehabt zu haben. Sofern nun Götter und Menschen aufeinander angewiesen sind, läßt es sich nicht vermeiden, daß sich die Menschen den Göttern auf irgendeine Weise nähern müssen. Dazu aber gehören gewisse Vorbereitungen, wie Waschungen oder Anlegung besonderer Kleidung. Ursprünglich nahte man der Gottheit wohl völlig unbekleidet, so z. B. in Arabien (Sure 7, 25. 29; cf. Wellhausen, Reste des arab. Hdtms.[2] S. 110, Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 116), denn nur die reine unverfälschte Natur ermöglicht die Annäherung, alles Künstliche muß ausgeschaltet werden, durch die Kunst wird das Göttliche entweiht (cf. z. B. Ex 20, 25). Ein Rest dieser Sitte ist es, daß man im Orient heilige Stätten nur barfuß betreten darf. Diese Sitte ist, wie wir

---

[1]) Jâqût III 790, cf. Wellhausen, R. des arab. Hdtms.[2] S. 105f.

aus Ex 3, 5; Jos. 5, 15 ersehen, sehr alt. Im allgemeinen scheinen die Menschen eine größere Bewegungsfreiheit gehabt zu haben als die Götter. Vor den Göttern war man gesichert, sobald man sich außerhalb ihres ḥimâ befand, sie waren also an ihren Bezirk gebunden. Diese Anschauung läßt sich verstehen aus einer Zeit, da man in den Göttern nur beseelte Naturmächte sah.

Die Gründe, weshalb man gerade diese Stätte für heilig, jene für profan hielt, können sehr zufälliger und nebensächlicher Art sein; in den meisten Fällen sind die heiligen Stätten so uralt, daß es unmöglich ist, ihre Geschichte bis zu ihrer Entstehung zurück zu verfolgen. Dagegen wird es gelingen, für die Heiligkeit des Sinai und die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf ihm eine begründete Erklärung im folgenden zu gewinnen. Die Gebundenheit Jahwes an den Berg Sinai ist nämlich, wie wir später erkennen werden, durch Jahwes Natur als Gewittergott bzw. Vulkangott bedingt. Was der Dornbusch innerhalb der Gewittergottvorstellung religionsgeschichtlich für eine Bedeutung hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Es ist aber bereits auf die Wahrscheinlichkeit eines beabsichtigten Wortspieles zwischen סנה und סיני hingewiesen (S. 4). Für den alten Hebräer bedeuten derartige sprachliche Anklänge und Wortspiele unendlich viel mehr, als wir nachempfinden können, der Zusammenhang von Wort und Wesen ist viel enger und intimer, als es für uns vorstellbar ist. Dieser Anklang deutet mithin auf eine enge Zusammengehörigkeit zwischen dem Gottesberg Sinai und der Dornbuscherscheinung, etwa in dem Sinne, daß man in der, in dem dürren Gelände und bei dem Gewitterreichtum häufigen, Erscheinung eines brennenden Dornbusches innerhalb des heiligen Gebietes eine Kundgebung des hier wohnenden Gewittergottes Jahwe erblickte. Diese Vorstellung scheint schon in alter Zeit die Bezeichnung Jahwes als שֹׁכְנִי סְנֶה „Dornbuschbewohner" geprägt zu haben (Dtn 33, 16)[1]), beachte die archaistische Endung in שׁכני. Das Wort שכן deutet an, daß man die Dornbuscherscheinung nicht für eine vorübergehende, sondern für die gewöhnliche Art der Erscheinung Jahwes ansah. Daß der Busch nicht verbrennt, ist wohl nur eine das Wunderbare steigernde Erweiterung der Sage. Ed. Meyer lokalisiert den Dornbusch in Qadeš und erklärt die Erscheinung als ein Erdfeuer infolge unterirdischer Gase; in nächster Nähe dieses Erdfeuers habe der Busch gestanden und

[1]) Nach Steuernagel (z. St.) u. a. soll סנה Dtn 33, 16 nur eine Verschreibung aus סיני sein. Diese Annahme ist aber einmal wegen Ex 3, 2ff. m. E. unnötig, und dann unwahrscheinlich, weil sich eine Veränderung des סיני in סנה weit schwerer begreifen läßt, als das Umgekehrte.

habe den Eindruck eines von Wawerlohe umgebenen Dornbusches gemacht (a. a. O. S. 62). Diese Vermutung scheint mir mehr geistvoll als wahrscheinlich zu sein; ein einzelner Busch von doch nur bescheidener Größe, wenn auch in so eigenartiger Umgebung, dürfte schwerlich eine so weitgehende religiöse Bedeutung erlangt haben, vielmehr wird „der Dornbusch“ als Kollektivbegriff in Betracht kommen. Auch hängt die Dornbuscherscheinung schon in der ältesten Form der Sage so eng mit dem Gottesberg zusammen, daß sie schwerlich von ihm losgelöst werden kann. Der Artikel vor סנה (3, 2) ist dann als genereller Artikel zu fassen, es ist damit jener bekannte, so häufig am Sinai sich findende Dornbusch gemeint, in dem Jahwe zu erscheinen pflegt, und nicht etwa ein ganz bestimmter Busch, der als Heiligtum verehrt wurde und den z. B. Elia später aufsuchte (so Gunkel, Elias, in relig. gesch. Volksbüchern II 8 S. 22). Schwerlich ist die Ansicht richtig, die in dem brennenden Busche ein Bild des himmlischen Feuers sieht (cf. Grill, Erzväter 1875 S. 181ff.).

Ist nun der Grundgedanke der alten Sage der, daß Jahwe auf dem Berge Sinai wohnt und seiner Natur als Gewittergott, genauer als personifizierte Gewitterwolke (s. unten S. 15), nach an seinen Berg gebunden ist, so ist auch die in dem Worte וארד 3, 8 (J), verglichen mit Ex 19, 20 (J) liegende Vorstellung, daß Jahwe auf den Sinai herabgestiegen sei und daß demgemäß seine eigentliche Wohnung im Himmel sich befände, der Urtradition fremd und Sondergut von J. Ebenso weist die abstrakte Form der Namenserklärung אהיה אשר אהיה (3, 14 E) in eine weit vorgeschrittenere religiöse Anschauungsweise, als sie in der Wüstenperiode zu erwarten ist. Der Gott, der nach 4, 11 (J) der Menschen Sinne schafft, ist doch wohl ein ganz anderer, als der, der ihnen zufällig in der Wüste begegnet (3, 18 J) oder sie gar nächtlicherweile im Schlafe überfällt (4, 24 f. J). Endlich weist der Ausdruck: „Mein erstgeborener Sohn“ (4, 22) in eine Zeit, die bereits anfing, in Jahwe den Weltgott zu ahnen. An derartigen Spuren erkennt man deutlich den Entwicklungsgang, den die alte Sage im Laufe der Jahrhunderte in der mündlichen Überlieferung durchgemacht hat.

2. Eine zweite Erscheinung Jahwes auf dem Sinai lesen wir Ex 19; 20, 18—21.

Eine stattliche Anzahl von Bearbeitungen und Untersuchungen hat in die verzweifelte Verwirrung dieses Kapitels einigermaßen Licht gebracht.[1]) Leicht herauszuheben ist der

[1]) Vgl. Budde in ZATW. 1891 S. 214ff.; Bruston, ebenda 1892 S. 188ff.;

Rahmen von P V. 1 und 2ᵃ. Auch die V. 3ᵇ—8, die unter sich eine geschlossene Einheit bilden, verraten sich durch ihre charakteristischen Wendungen als zu Rᵈ gehörig — besonders in V. 5f., verglichen mit Dtn 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19. Das Bild in 4ᵇ erinnert an Dtn 32, 11. V. 7 und 8 sind die sinngemäße Fortsetzung dazu. Größere Schwierigkeiten verursachen die Verse 21—25. Sie mit Procksch (Elohimquelle S. 85) zu Rᵈ zu rechnen, ist bei der gänzlichen Abwesenheit deuteronomischer Formeln unmöglich, auch bilden sie durchaus keine Einheit, so daß man sie überhaupt nicht einem R zuschreiben kann. Sie sehen vielmehr aus wie einzelne versprengte Fragmente, die nur lose oder gar nicht mit dem Faden der Erzählung zusammenhängen, wie V. 21 (vielleicht J), 23 (Rʲᵉ, ebenso wohl) 25, oder es sind spätere Glossen wie V. 22 und der davon abhängige V. 24. Der Rest verbleibt dann für J und E. Ganz zu E gehören 20, 18—21 (אלהים)[2]), die einen guten Zusammenhang bilden. Aus diesem Stücke geht hervor, daß Gott nicht zu Mose allein, sondern zu dem ganzen Volke geredet hat. Wollen wir in c. 19 den Spuren E's nachgehen, so werden wir demnach diejenigen Verse herausheben, die dieser Vorstellung entsprechen (Holzinger). Das geschieht V. 19 und im engsten Zusammenhang damit V. 17, in dem durch אלהים und מחנה (cf. 14, 19 f.) die Zuweisung zu E gestützt wird. An קול השופר (19, 19; 20, 18), מחנה und der Angst des Volkes (20, 18. 20) erkennen wir, daß auch die zusammenhängenden Verse 14—16 und der mit 14 eng verbundene V. 10 (das יהוה läßt sich nicht anders als durch die enge Zusammenschweißung der Quellen erklären) zu E gehören. V. 10 knüpft dann wohl unmittelbar an 3ᵃ (האלהים) an. Wir gewinnen auf diese Weise auch einen guten zusammenhängenden Text.

Den Rest würde man dann für J anzusprechen haben (cf.

Krätzschmar, Bundesvorst. 1896 S. 70ff.; Klopfer, ZATW. 1898 S. 197ff.; Wellhausen, Kompos. des Hexat. ³ 1899 S. 86ff.; Steuernagel in St. u. Krit. 1899 S. 319ff.; Lotz mehrfach in der N. Kirchl. Ztschr. Jahrg. 1901—1905; Procksch, Elohimquelle 1906 S. 85f. sowie die Kommentare von Dillmann-Ryssel, Holzinger und Bäntsch.

[2]) Daß der Dekalog 20, 1—17 dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist, hat, soweit ich sehe, zuerst Kuenen festgestellt (Hist.-krit. onderzoek ² 1887 S. 238). Vergleiche ferner Meißner, Der Dekalog, Dissertation 1893; Steuernagel, Stud. u. Krit. 1899 S. 331; Matthes in ZATW. 1904 S. 17—41 und Wildeboer, ebenda S. 296—300. Als neuster Verfechter der mosaischen Abfassung des Dekalogs ist dagegen zu nennen König (Neuste Verhandlungen über den Dekalog in NKZ. 1906 S. 565ff.).

יהוה V. 9. 11. 18. 20; סיני V. 11. 18. 20, auch die Feuersäule als Vehikel Jahwes, s. dazu S. 50). V. 2ᵇ kann zu J (dafür spricht nach Holzinger der singularische Gebrauch von ישראל) oder E gehören, jedenfalls müssen wohl beide Quellen von der Lagerung des Volkes am Fuße des Berges berichtet haben. Ein zusammenhangloses Bruchstück ist 13ᵇ. Das משך היבל entspricht dem קול השופר bei E, man könnte den Vers also für eine E parallele Variante aus J ansehn; die המה sind dann die Ältesten, die nach Ex 24, 1. 9 (J) den Berg besteigen. Danach wäre 13ᵇ ein Stück, das eigentlich zu Kap. 24 gehörte. Vers 18 setzt V. 20ᵃ voraus, es ist deshalb mit Holzinger die Reihenfolge 20ᵃ. 18. 20ᵇ zu lesen. 9ᵇ paßt nicht zwischen 9ᵃ und 11, sondern ist eine Variante zu 8ᵇ, vielleicht ursprünglich an den Rand geschrieben und dann in den Text gedrungen (Bäntsch). So besteht also J in Kap. 19 aus den Versen 2ᵇ. 9ᵃ. 11. 12. 13ᵃ (13ᵇ) 20ᵃ. 18. 20ᵇ [1]), die ebenfalls unter sich eine gute Einheit bilden.

Der Bericht von E hat also folgenden Inhalt: Sogleich nach der Ankunft des Volkes am Berge steigt Mose zu Gott[2]) hinauf 3ᵃ. Gott gibt ihm hier die Anweisung, das Volk zwei Tage zu heiligen 10. Mose führt den Befehl Gottes aus 14, indem er den Israeliten gebietet, sich durch kultische Zeremonien auf eine am dritten Tage erfolgende Theophanie vorzubereiten 15. Die Theophanie wird dann geschildert als eine schwere Gewittererscheinung, vor der das Volk in großen Schrecken gerät 16. Mose führt das Volk aus dem Lager heraus „Gott entgegen“ und läßt es sich am Fuße des Berges aufstellen 17, wo es dann Zeuge ist eines Zwiegespräches zwischen Gott und Mose 19.[3]) Die Theophanie wirkt aber so beängstigend auf das Volk, daß es sich zitternd und bebend zurückzieht (l. וַיִּרָא statt וַיַּרְא, so schon LXX) 20, 18 und Mose bittet, die Worte Jahwes allein entgegenzunehmen 20, 19. Mose beschwichtigt das Volk mit der Erklärung, Gott wolle sich durch diese Erscheinung nur bei ihnen in den gehörigen Respekt setzen 20, 20, tritt dann aber doch allein an das Dunkel heran, in dem Gott sich befindet 20, 21.

[1]) 20ᵇ leitet über zu 34, 1—5, wo die Empfangnahme der Gesetze nach J geschildert wird. Dazwischen werden sich vermutlich die 24, 1. 9—11 erzählten Ereignisse abgespielt haben, wenn wir nämlich diese Verse zu J rechnen dürfen (s. darüber S. 19f.).

[2]) Die Lesart der LXX: εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ dürfte nur eine dogmatische Milderung bedeuten.

[3]) Der Inhalt des Gespräches ist nach E die Verkündigung der debarîm (20, 1ff.).

Nach J kündigt Jahwe — nach der Ankunft am Sinai (dieser Anfang wird mit E in 2b gemeinsam vorliegen) — dem Mose an, daß er, um Mose vor dem Volke als seinen Sendling zu beglaubigen, in einer dichten Wolke zu einer für Menschen und Vieh höchst gefährlichen Theophanie auf den Sinai herabfahren werde 9. Zwei Tage soll Mose das Volk darauf vorbereiten und den Berg auf das peinlichste absperren 11—13. Danach steigt Jahwe hernieder auf den Sinai 20a, der davon wie ein Schmelzofen raucht und in Zittern gerät[1]) 18. Jahwe ruft dann Mose zu sich herauf 20b (bzw. 24, 1, offenbar, um die Vorbereitungen für das 24, 9—11 beschriebene Bundesmahl auf dem Sinai zu treffen).

J und E unterscheiden sich wieder in verschiedenen Punkten. Nach E besteht die Vorbereitung auf die Theophanie in der Durchführung der levitischen Reinigungsriten, bei J dagegen in einer genauen Absperrung des heiligen Gebietes. Die Erscheinung selbst wird von E als ein heftiges Gewitter geschildert (קֹלֹת, ברקים und ענן כבד 19, 16); dagegen deuten allerdings die Fackeln und der rauchende Berg mehr auf vulkanische Erscheinungen. Hier haben wir offenbar alte, aus der ursprünglichen Überlieferung stammende Ausdrücke, die später vielleicht als Gewitterphänomene aufgefaßt wurden, während die Beschreibung bei J vielmehr einen vulkanischen Ausbruch (V. 18) im Auge hat. Der עב הענן (V. 9) ist nur das Vehikel Jahwes — eine für J auch sonst charakteristische Vorstellung (s. S. 50). Zu beachten ist auch, daß nach J Jahwe auf den Berg herniedersteigt (ירד, V. 11. 18. 20 und vergleiche auch 3, 8 s. oben S. 11), während wir aus E den Eindruck gewinnen, daß Gott ständig auf dem Berge wohnt, denn sogleich nach der Ankunft des Volkes am Berge steigt Mose zu Gott empor (V. 3); er weiß, daß er ihn dort sicher findet. Nach E ruft Gott dem am Fuße des Berges unter dem übrigen Volk befindlichen Mose die debarîm zu, nach J steigt Mose auf den Berg hinauf und empfängt hier das Gesetz.[2]) Bei J hat die Theo-

---

[1]) Die Verwandlung des ההר in העם (nach LXX) halte ich für verkehrt, das Beben des Berges paßt gut zu dem Raucheu. Der Schreibfehler der LXX erklärt sich leicht durch das kurz vorhergehende ויחרד כל העם in V. 16.

[2]) Das geht besonders aus Kap. 34 hervor, welches Kapitel die J Parallele zu Ex 20 (E) enthält. Nur empfiehlt es sich nicht, mit Procksch (a. a. O. S. 85) 34, 1—5 für den ursprünglichen J-Text zu halten, während J in Kap. 19 nur ergänzende Stücke enthielt. J bildet in 19 ein abgeschlossenes selbständiges Stück, 34, 1—5 schließt sich leicht an 19, 20b, das vermutlich (s. S. 13) seinerseits wieder die Fortsetzung von 19, 18; 24, 1. 9—11 bildet, an. Der R, der Kap. 34 an seine jetzige Stelle rückte, mußte dann zur Zeichnung der genaueren Situation einiges aus Kap. 19 nachholen.

phanie den Zweck, Mose als Jahwes Sendling zu beglaubigen (V. 9), bei E, dem Volke Angst und Schrecken vor Jahwes Majestät einzuflößen (20, 20).

Der Urtradition fremd ist auch in diesem Kapitel die Verknüpfung der Gotteserscheinung mit der Gesetzgebung. Wie künstlich diese Verknüpfung ist, kann man besonders bei E erkennen an der oberflächlichen Verbindung von 20, 1—17 mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Aus 20, 18 f. geht nämlich hervor, daß das Volk noch gar keine debarîm vernommen hat, sondern nur קולות und קול השפר, d. h. daß sie nur Zeugen des heftigen Gewitters gewesen sind. Auch schließt sich inhaltlich 20, 18 unmittelbar an 19, 19 an. Ebenso wie in Kap. 3 wird auch hier (V. 11. 18 und 20) von J als Jahwes eigentlicher Wohnsitz der Himmel vorausgesetzt.

Dagegen ist alt in der Beschreibung nach E die Theophanie selbst. Der alte Gewittergott vom Sinai entfaltet seine ganze Pracht vor dem versammelten Volke, um diesem Respekt vor seiner Macht und Majestät einzuflößen. Es ist in einen feierlichen Moment die Erscheinung zusammengedrängt, die sonst eine dauernde oder wenigstens eine sich ständig wiederholende ist. Der Abschnitt bietet uns den Schlüssel zum Verständnis der Vorstellung von Jahwe als dem Gott vom Sinai. Von jeher sahen die Beduinen, die am Fuße der Berge des Negeb wohnten, mit Grauen und Bewunderung die furchtbaren Gewitter, an denen jene Gegend so reich ist[1]), mit Schrecken sahen sie besonders die schwarze, unheimliche Wolke auf dem Berggipfel lagern, aus der die Blitze fuhren und aus der der Donner heraushallte. Sie war die Quelle der furchtbaren und unbegreiflichen Wirkungen, die die Blitzstrahlen und die Regengüsse anrichteten, in ihnen also wohnte die übernatürliche Macht, die man fürchtete und bewunderte zugleich, und die man dann als Gott verehrte. In der Gleichsetzung des V. 16a geschilderten Gewitters mit האלהים in V. 17 verrät E noch die ursprüngliche Identifizierung von Gottheit und Gewitter. Erst die Fiktion von der Gesetzgebung auf dem Sinai bemächtigte sich der natürlichen Donnerlaute und gab ihnen in den zehn Worten

[1]) Vergleiche die Schilderung eines solchen Gewitters von Georg Ebers: Von Gosen bis Sinai S. 443 ff., besonders 446. „Mag es auch nach der mangelhaften Schilderung, die ich hier von einem Gewitter auf der Sinaihalbinsel zu geben versuche, erscheinen, als habe es sich nur wenig von der ähnlichen elektrischen Erscheinung in unseren Breiten unterschieden, so kann ich doch versichern, daß man sich, selbst wenn man wie ich die Gewitter in unseren Alpen kennt, von dem Donner, Blitz und Orkan in der Serbalgegend ebensowenig eine rechte Vorstellung zu bilden vermag, als man sich rühmen kann, einen Seesturm zu kennen, wenn uns ein tüchtiger Herbstwind in Thüringen einige Ziegel vom Dache geweht oder einen Obstbaum im Garten geknickt hat.“

einen Inhalt. Ebenso trat an die Stelle der im Wesen der Gottheit begründeten Naturgemäßheit der Erscheinung ein bestimmter Zweck derselben, nämlich der, die Beobachtung der göttlichen Gebote nachdrücklich zu stützen.

Bei J kommen wir mit der Gewittergottvorstellung allein nicht aus. Nach 19, 18 kommt Jahwe im Feuer hernieder auf den Berg, vom Gipfel des Berges steigt Rauch auf wie der Rauch eines Schmelzofens und der ganze Berg bebt. Die Schilderungen tragen deutlich die Züge einer vulkanischen Eruption an sich. Auch stellten wir schon fest, daß sich auch bei E 20, 18 in den „Fackeln“ und dem „rauchenden Berge“ Spuren einer vulkanischen Natur des Gottesberges erhalten haben. Vergleiche auch Ex 24, 17 (P): Jahwes Kabod sah aus כאש אכלת בראש ההר. Es dringt deshalb mehr und mehr bei den Gelehrten[1]) die Überzeugung durch, daß es sich bei dem Gottesberge um einen Vulkan handle, und zwar um einen solchen, der zur Zeit des Mose noch tätig war. Auch in den Beschreibungen der Ereignisse am Gottesberge durch D erkennen wir noch die Spuren, die auf vulkanische Natur des Berges hindeuten in Dtn 4, 11 und 9, 15; ebenso sind solche in der Eliatheophanie 1 K 19, 11 f. unverkennbar; endlich hängt die Rauch- und Feuersäule (Ex 13, 21 u. ö.) enger mit der Vulkan- als mit der Gewittervorstellung zusammen. Cf. auch Gen 15, 12. 17. Näher läßt sich der Berg nicht bestimmen, da wir ja auch gar nicht wissen, wo nach Ansicht der Alten der Sinai gelegen hat. Ed. Meyer denkt an einen der zahlreichen Harras im Südosten Midians, an der Straße von Tebûk nach Medîna (nach Doughty, Travels in Arabia Deserta s. Ed. Meyer a. a. O.).

Wenn wir bei E von einer Gewittererscheinung, bei J von einer vulkanischen Eruption lesen, so haben wir darin nicht etwa die besonderen Anschauungen dieser beiden literarischen Schulen zu sehen, sondern in beiden finden wir spezielle Momente der alten kernhaften Überlieferung. Was auf Rechnung von J und E zu setzen ist, ist nur, daß sie darin eine einmalige Machtentfaltung des Himmelsgottes zu einem ganz bestimmten Zwecke sehen, was ursprünglich zu dem eigentlichen Wesen und zur Natur des Gottes gehört. Die Auffassungen von Jahwe als Vulkangott und als Gewittergott schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern ergänzen

[1]) Nach dem Vorgange Gunkels in der Deutschen Literaturzeitung 1903 Sp. 30 58 f., in Ausgew. Psalmen[2] S. 180 f. und in „Beiträge zur Weiterentwickelung der christl. Religion“, München 1905, S. 69, ist Hugo Greßmann den Spuren einer vulkanischen Natur Jahwes nachgegangen in seiner „Eschatologie“ 1905, S. 31 ff. S. auch Ed. Meyer, „Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme“ 1906 S. 69 f.,

sich vielmehr. In dem rauchenden Berge sah man das ständige Wesen Jahwes, im Gewitter die Entfaltung besonderer Eigenschaften und Offenbarungen seiner Macht. Genau genommen begreift sich die alte Idee, daß Jahwe an seinen Berg gebunden ist, besser vom Standpunkte der Vulkangottvorstellung, während die Gewittergottvorstellung die Brücke bildet zu der späteren Anschauung, daß Jahwe in geeigneten Fällen, wenn es das Wohl seines Volkes erheischt, seinen Wohnsitz verlassen und den Seinen im Lande Kanaan zu Hülfe kommen kann (s. S. 55).

Wir haben in Kap. 19 den zweiten Akt der israelitischen Religionsstiftung. Während Ex 3 und 4 die Anknüpfung Jahwes mit dem Religionsstifter erzählt, schildert Kap. 19 die Anknüpfung mit dem gesamten Volke; und zwar zeichnet die Sage die ersten Beziehungen zwischen Jahwe und Mose als solche rein persönlicher Art, während sich die Inauguration des Verhältnisses zwischen Jahwe und Volk auf Grund eines höchst feierlichen Aktes vollzog. Das ist auch der naturgemäße Verlauf und enthält den richtigen Grundgedanken: dem Stifter einer Religion wird in der Einsamkeit unter Sinnen und Grübeln der göttliche Funke ins Herz gelegt, in stiller heiliger Weihestunde findet er seinen Gott, die große Masse aber konnte erst unter dem schreckhaften Eindrucke einer Entfaltung von Jahwes majestätischer Naturmacht in ihm seinen Gott erkennen und fürchten. Weiter aber dürfen wir nicht gehen, wir müssen uns hüten, mehr wissen zu wollen, als die alten Berichte uns verstatten (vergl. die Einwände gegen Bäntsch' und Volz' Beurteilung des Werkes Moses am Schlusse des ersten Abschnittes).

3. Die unmittelbare Fortsetzung von Ex 20, 21 ist Kap. 24, dazwischen eingeschoben ist das sog. Bundesbuch. Nachdem Jahwe durch Mose die Beziehung mit den israelitischen Stämmen angeknüpft hat, schließt er nun mit den Repräsentanten derselben einen Bund.

Die Analyse von Kap. 24 ergibt das Vorhandensein zweier selbständiger Berichte innerhalb V. 1—11: V. 1 entbietet Jahwe Mose, Aaron, Nadab und Abihu und 70 Älteste zu sich auf den Berg. Daran schließt sich unmittelbar V. 9—11, wo erzählt wird, daß die V. 1 genannten Männer hinaufsteigen und den Gott Israels leibhaftig schauen und ein Mahl halten.

Der zweite Bericht setzt mit V. 3 ein: Mose verkündet dem Volke die Worte Jahwes — mit דברי יהוה ist wohl der Dekalog (Ex 20, 1—17) gemeint, während כל המשפטים auf das Bundesbuch (Ex 20, 22—23, 33) geht. Die letzteren Worte sind ohne Zweifel von dem R zugefügt, der das Bundesbuch

hier vor Kap. 24 eingeschoben hat (vgl. u. a. Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im Alt. Test. 1896 S. 79 und Steuernagel, Stud. und Krit. 1899 S. 321) —, und das Volk erklärt sich einstimmig bereit, die Worte Jahwes zu befolgen. Dann errichtet Mose einen Altar und 12 Maṣṣeben und vollzieht den Bundesschluß (mit Gott) durch das Ritual der Blutsprengung gegen Volk und Altar (V. 4 von וישכם an, 5. 6 und 8).

Als Zusatz ist erkennbar V. 2. Dieser Vers schließt sich seiner Konstruktion nach — beachte das Perf. consec. — an V. 1, aber der Befehl, daß nur Mose allein herantreten soll, während die übrigen sich in gemessener Entfernung zu halten haben, steht im Widerspruche zu V. 9—11 und läßt sich leicht als Zusatz erklären auf Grund des Glaubenssatzes, daß ein Schauen der Gottheit für alle Menschen außer Mose totbringend sei (Ex 33, 11; Dt 34, 10). Zu diesem Einschub gehört dann natürlich auch das letzte Wort (מרחק) in V. 1. Ferner gehören zusammen V. $4^{a\alpha}$ und 7, wo von dem von Mose geschriebenen ספר הברית die Rede ist, womit wieder deutlich das Bundesbuch (Ex 20, 22—23, 33) gemeint ist. Nach Ansicht des R wird das Volk zuerst auf den Dekalog und dann noch auf das Bundesbuch verpflichtet; wir haben hier also denselben Redaktor, der in V. 3 ואת כל המשפטים eingeschoben hat. Vielleicht hatte dieser R auch die bestimmte Absicht, das zu seiner Zeit existierende Exemplar des Bundesbuches auf Mose zurückzuführen.

V. 12—15^{a} erhielt Mose den Befehl, zu Gott (אלי) emporzusteigen und die Gesetzestafeln in Empfang zu nehmen, sowie auch die Unterweisung für das Volk.[1]) Mose steigt dann mit Josua hinauf und weist das Volk[2]) für den Fall etwaiger, in der Zwischenzeit ausbrechender, Streitigkeiten an Aaron und Hur. Die Zugehörigkeit dieser Verse zu E wird erwiesen durch הר האלהים 13, die Rolle, die Josua hier innehat, und die Zusammengehörigkeit der Personen Aaron und Hur (vgl. dazu ZATW. 1906 S. 211).

V. 15^{b}—18 gehören als Einleitung in die Stiftshüttengesetzgebung (Kap. 25—31) zu P.

Größere Schwierigkeiten als die Herausschälung der einzelnen

[1]) Mir scheint die Auskunft Bäntsch', daß אשר כתבתי einfach hinter והאבן zu stellen sei, wodurch dann wieder die Unterscheidung von Dekalog und Bundesbuch zutage träte, die einfachste Lösung der Schwierigkeiten dieses Verses zu sein.

[2]) L. העם für הזקנים, welch letzteres nur harmonistischer Ausgleich ist mit V. 1 und 9 (Nöldeke, cf. Wellhausen, Komposition [3] S. 88).

Berichte in V. 1—11 macht die Zuweisung zu den uns bekannten Quellen, in diesem Punkte herrscht noch Uneinigkeit.[1])

Mir scheint das zweimalige אלהים in V. 10 und 11 (neben יהוה V. 1)[2]) weniger anstößig für J, als das viermalige יהוה in 3—6. 8, wenn diese letzteren Verse zu E gehören. Gleichwohl machen der Zusammenhang dieser Verse, die sich gut an 20, 21 anschließen, sowie sprachliche Momente, auf die besonders Budde (a. a. O. S. 222f.) hingewiesen hat — ich füge als weiteres Moment noch hinzu den Ausdruck בני ישראל für ישראל, was J bevorzugt —, ihre Zugehörigkeit zu E sehr wahrscheinlich. Es scheint, daß der Gebrauch des Gottesnamens יהוה einer besonderen Schicht in E, (E[2]), eigen ist (Steuernagel, a. a. O. S. 339ff. Procksch, a. a. O. S. 87. Ed. Meyer, a. a. O. S. 13). Positive Momente für die Zuweisung von 1. 9—11 zu J sind nicht vorhanden, abgesehen vielleicht von der Altertümlichkeit der in ihnen enthaltenen Vorstellung.

---

[1]) Von neueren Bearbeitungen kommen hauptsächlich in Betracht: Budde (ZATW. 1891 S. 222f.): 24, 4—8 gehören zu E, V. 1. 2 und 9ff. sind in Unordnung, „in ihrer ursprünglichen Gestalt werden sie aber wohl den Abschluß zu der Feier der Bundschließung in V. 4—8 gebildet haben (S. 223). Bacon (The triple tradition of the Exodus 1894 S. 127ff.) rechnet 1. 2. 9—11 zu J, 3—8 zu E. Krätzschmar (Bundesvorstellung 1896) sieht nach dem Vorgange Kuenens in 1. 2. 9—11 den „letzten Rest einer alten E-Überlieferung, einen erratischen Block innerhalb junger Ablagerungen“ (S. 85f.; „die Verse 3—8 gehören sprachlich und sachlich mehr zu E als zu J“ (S. 78f.). Steuernagel (in Stud. u. Kritiken 1899) zieht 1. 2. 9—15[a]. 18[b] zu E (S. 324. 334. 341f.), während 3—8 nach St. als Fortsetzung von 34, 10ff. zu J. gehören (S. 328 und die Übersicht auf S. 335f.). Wellhausen (Komposition des Hexat. [3] 1899) nimmt 3—8 für J in Anspruch und hält 1. 2. 9—11 für ein Einschiebsel in E (S. 88f.). Holzinger (Kommentar 1900) rechnet 1. 9—11 zu J, abgesehen von einzelnen, in den Versen enthaltenen Zusätzen aus R, und 3—6. 8. 12—14 zu E, ebenfalls nicht ohne einige Zusätze (S. 103—105). Bäntsch (Kommentar 1903) rechnet 1. 9—11 zu E[1], „einer sehr alten nordisraelitischen Überlieferung über die Vorgänge am Horeb“ und 3—8. 12—15[a]. 18[b], abgesehen von einzelnen Zusätzen, zu E (S. 212ff.). Procksch (Elohimquelle 1906) rechnet 3—8. 12—15[a]. 18[b] zu E[2], 11[b] zu E[1] (S. 86f. 90f.). Was 1. 2. 9—11[a] anbetrifft, so äußert Procksch seine Verwunderung darüber, daß man in diesen Versen jemals eine andere Quelle als P(!) habe erblicken können (Geschichtsbetrachtung S. 151 Anm. 2). Ed. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906) rechnet 1. 9—11 zu E; 3—8 sind eine zum Bundesbuche gehörige Einlage in 1. 9—11. „Die Verse 2. 12—14[a] sind spätere und sehr ungeschickte Zusätze, welche zwischen den verschiedenen Versionen vermitteln sollen“ (S. 66).

[2]) Auch dieses יהוה soll nach Klostermann (Pentateuch, neue Folge S. 455), Steuernagel u. a. aus ursprünglichem אֱלֹ׳ entstanden sein, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist.

Der Gebrauch von האלהים läßt sich aber begreifen, da in diesem Zusammenhange auf dem Begriff der Gottheit Jahwes der Hauptnachdruck liegt. Nehmen wir aber an, daß ursprünglich an beiden Stellen יהוה gestanden hat, so forderte das vor יהוה stehende ויראו 10 bzw. ויחזו 11, der anstößige Gedanke, daß die Abgesandten Jahwe geschaut haben, die Späteren zur Umwandlung des יהוה in אלהים geradezu heraus. Übrigens genügt für unsere Fragestellung der Umstand, daß die Altertümlichkeit der sagenhaften Vorstellungen aus inneren Gründen genügend gewährleistet ist.

Wenn die Verse 1 (ohne מרחוק s. die Analyse). 9—11 aus J stammen, dann bilden sie die unmittelbare Fortsetzung zu 19, 20a. 18 (s. S. 13): Nach der Theophanie vor dem gesamten Volke entbietet Jahwe Mose und die Vertreter des Volkes zu sich auf den Berg. Hier schauen sie den Gott Israels leibhaftig und essen und trinken . . .[1]) Budde (a. a. O. S. 223) hält die Worte als Ausdruck für ein Bundesmahl für viel zu knapp, er vermißt die Erwähnung einer vorherigen Schlachtung des Opfertieres (nach 32, 6) und sieht in den Worten ein vom Schluß von V. 8 an den Schluß von V. 11 versprengtes Stück aus E. In der Tat würden die Worte hinter V. 8 gut passen, gleichwohl sind sie aber auch hier (V. 11) unentbehrlich. Nur um sich Mose und den Ältesten zu zeigen, wird Jahwe sie schwerlich zu sich auf den Berg entboten haben. Der ganze Zusammenhang des Abschnittes, sowie die Parallele bei E machen es notwendig, daß auch in J von einer Bundschließung die Rede gewesen ist. Der Inhalt unserer Verse ist also die Beschreibung eines Bundesmahles zwischen Jahwe und den Ältesten, und zwar genau nach Art von Gen 26, 30; 31, 46. 54, nur daß der bei profanen Bundesschlüssen neben dem Mahle übliche Schwur fehlt. Diese Form des Bundesmahles entspricht vielleicht einer der Grundideen des Opfers überhaupt; es wird eine Gemeinschaft zwischen der Gottheit und seinen Verehrern durch gemeinsame Teilnahme an dem lebenden Fleisch und Blut eines heiligen Opfertieres begründet (Rob. Smith, Relig. der Semiten, deutsche Ausg., S. 266). Dabei ist anzunehmen, daß ursprünglich Jahwe mitgegessen hat, denn das ist die selbstverständliche Voraussetzung solcher heiligen Bundesmahle, beide Kontrahenten sind sich gleich in der Übernahme einer bestimmten

---

[1]) Riedel will hier וישתחוו lesen statt וישתו (s. Klostermann, Der Pentateuch n. F. S. 440). Wir haben aber meines Erachtens keinen Grund, hier ohne handschriftliche oder sonstige literarkritische Stützen eine ungewöhnliche Phrase an die Stelle einer ganz geläufigen zu setzen.

Verpflichtung, „kein Mahl ist vollständig, an dem die Götter nicht teilnehmen“ (Rob. Smith a. a. O. S. 267). Ebenso selbstverständlich ist es aber dem Kenner des Alten Testaments auch, daß ein so anstößiger Gedanke, daß Jahwe ißt und trinkt, durch die Redaktorentätigkeit der Späteren beseitigt werden mußte.

Daß der Redaktor auch sonst stark eingegriffen hat, erkennen wir deutlich an V. 10. Es ist nämlich innerhalb dieser altertümlichen Züge sehr auffallend, daß von der Erscheinung Jahwes, die die Ältesten zu sehen bekommen, nur der Grund beschrieben ist, auf dem Jahwe steht. Man sah in dieser Beschränkung wohl eine „keusche Zurückhaltung“ der Beschreibung der Gottheit, wie sie in der Tat bei den Beschreibungen der prophetischen Inaugurationsvisionen üblich ist. Die alten Sagen aber pflegen sich nicht einen derartigen Zwang anzutun, sie beschreiben in ihrer derben und unbefangenen Weise Jahwe, wie er ist, und sei es auch gelegentlich wie einen qualmenden Ofen oder eine Feuerfackel. Eine ähnliche Beschreibung, wie z. B. Gen 15, 17, die mit der Vulkanvorstellung zusammenhängt, wird auch an unserer Stelle gestanden haben, denn die jetzige Form der Darstellung verrät gar zu deutlich, daß wir eine Einfügung vom Standpunkte späterer Gottesvorstellung vor uns haben. Wir lesen eine Schilderung, wie wir sie am allerwenigsten erwartet hätten: eine wie der Himmel glänzende Sapphirfliese unter den Füßen des Sinaigottes. Die Hebräer gebrauchten das Wort ספיר als Bezeichnung für das Himmelsblau; der Vergleich war durch die Farbe und den Glanz nahegelegt, wie ja schon V. 10 selbst verrät; auch Hes 1, 26 befindet sich der Thron Gottes auf einem Sapphirgrunde (vgl. Gunkel, Genesis[2] S. 83). Nach der Ansicht der Israeliten war der sichtbare Himmel das Plafond der unteren und der Fußboden der oberen Welt, das einzige, was man nach späterer Meinung überhaupt vom Göttlichen zu sehn bekam. Dieses Bild von der Gottheit hat man also an die Stelle der ursprünglichen Beschreibung eingesetzt, wodurch sich dann der Sinaivorstellung die Himmelsvorstellung unterschob, indem ein gedankenloser Redaktor dem auf dem Sinai wohnenden Gotte ein dem Himmelsblau ähnliches Postament unter die Füße setzte.

Es ist für mich kein Zweifel, daß J noch die Beschreibung Jahwes, wie sie die alte ursprüngliche Sage enthielt, gehabt hat, und daß sie erst bei den Späteren Anstoß erregt hat. Denn J erzählt überaus klar und anschaulich, während die Beschreibung in V. 10 nichts weniger als anschaulich ist.[1]) J scheint auch sonst seine

[1]) Auch mag noch darauf hingewiesen werden, daß das Wort עצם in der in כעצם השמים vorliegenden Bedeutung außer Jos 10, 27 (J), wo es aber

Vorlage fast ungeändert wiedergegeben zu haben, vor allem fehlt jede Anknüpfung an die Gesetzgebung. Das einzige, was auf das Konto von J zu setzen sein wird, sind die 70 Ältesten und Aaron, Nadab und Abihu. Vermutlich sah J in diesen Personen diejenigen, die in der alten Sagenform mit dem einzig dastehenden Ausdruck אצילי בני ישראל bezeichnet wurden (Klostermann, Pentateuch n. F. S. 440). Die Rolle, die hier die 70 Ältesten spielen, hat nämlich eine auffallende Ähnlichkeit mit den 70 Ältesten in der Erzählung Nu 11, 16 f. 24 ff. nach E. Dagegen werden die übrigen drei weniger als Repräsentanten der Geistlichkeit in Betracht kommen, die vom Glossator eingeführt seien, „um das profane Gefolge Moses durch mehrere geistliche Personen zu bereichern“ (Holzinger S. 104), sondern als angesehene weltliche Notabeln aus der Mosezeit. Nadab und Abihu wären wegen ihres schlechten Renommees als Priester schlecht gewählt, außerdem galten sie z. Z. Js ebensowenig wie Aaron als Priester (s. ZATW. 1906 S. 215 f.).

Die ursprüngliche Sage berichtet also nur, wie Jahwe mit den Repräsentanten des Volkes einen Bund schließt. Der Inhalt dieses Bundes ist nicht angegeben, und das ist auch durchaus nicht nötig, denn der antike Mensch weiß auch so, was er von dem Gotte, den er kennt und verehrt, zu erwarten hat, und was er verlangen kann, und andrerseits weiß er auch, was er seinem Gotte schuldig ist. Gott und Mensch sind eben ursprünglich aufeinander angewiesen, der Mensch profitiert von der größeren Macht der Götter, der Gott hat die Menschen zu seiner Verehrung, zumal durch Opfer, nötig.

Kuenen (Einleitung I. 1, S. 240) hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, daß es sich bei dem Sinaibund in Ex 24 um die Stiftung der Lade Jahwes handle. Diesen Gedanken hat Krätzschmar (die Bundesvorstellung im Alt. Test., S. 86 f.) dann aufgenommen und weiter verfolgt mit dem Ergebnis, daß der in der Tat hier ursprüngliche Bericht über die Stiftung der Lade aus Gründen der dogmatischen Finesse später bebeseitigt sei. Im einzelnen ist die nicht übermäßig stark durch Gründe gestützte Hypothese schon von Steuernagel (Stud. u. Krit. 99 S. 337 ff.) widerlegt. Hier die Lade hineinzuinterpretieren, ist in der Tat ein unglücklicher Gedanke. Keine Spur weist auf dieselbe, der Grundgedanke von 24, 1. 9—11 verträgt sich durchaus nicht mit der Gründung eines sichtbaren Heilig-

Eintragung sein dürfte, da es in der LXX noch fehlt, erst seit Hesekiel 2, 3; 24, 2; 40, 1) vorkommt und hauptsächlich bei P gebräuchlich ist (Gen 7, 13; 17, 23. 36; Ex 12, 17. 41. 51; Lev 23, 14. 21. 28—30; Dt 32, 48; Jos 5, 11).

tums, etwa als Repräsentant der Gottheit selbst, denn wo man die Gottheit leibhaftig vor sich sehen kann, ist ein Repräsentant nicht vonnöten. Auch hat der in der Lade gegenwärtige Gott ursprünglich mit dem Jahwe vom Sinai gewiß nichts zu tun. Sollten wir aber mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß eine der Quellen (nach Krätzschmar E[1]) die Bundesschließung mit der Stiftung der Lade kombiniert habe, so paßte diese Kombination weit besser in den Zusammenhang von Kapitel 33 als zu Kapitel 24. Steuernagel sieht in dem Sinaibunde (24, 9—11, nach ihm E[1]) „eine Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gott, ohne daß angegeben wurde, was Gott fordert . . .; es ist die Stiftung einer Theokratie, d. h. eines Verhältnisses, in dem Gott der absolute, unumschränkte Herrscher Israels wird, demzufolge er dann auch seinem Volke Gesetze vorschreibt“ (S. 344). Dieser letzte Satz schießt über das Ziel hinaus, und auch das übrige legt einen zu gereiften Gottesbegriff den Versen unter, der sich mit ihren kräftigen Anthropomorphismen nicht verträgt. Recht aber wird St. darin haben, daß die Quelle, die die alte Sage aufgenommen, sie in diesem Sinne gedeutet hat.

Innerhalb E findet sich die Erzählung von dem Bundesschlusse in doppelter Relation. E[1] haben wir in den Versen 12—15a: Hier tritt Josua, der nach der nordisraelitischen Überlieferung aufs engste mit Mose als sein Diener zusammengehört, an die Stelle der ursprünglichen אצילי ב׳י׳, und an den Bundesschluß erinnert nur noch die Übergabe der Gesetzestafeln durch Gott, wodurch der Bund nur zu einer einseitigen Verpflichtung auf menschlicher Seite geworden ist. Die alten Anschauungen schimmern nur noch durch: Gott wohnt auf dem Berge (עלה אלי ההרה V. 12) und zwar in körperlicher Gestalt, so daß er selbst die Gesetzestafeln schreibt. Auch ist sein Anblick noch nicht tötlich, so daß auch Josua mit hinaufsteigen kann.

Dieser Bericht ist dann ergänzt durch E[2] (V. 3—6. 8), der die rituelle Seite der Bundesschließung nachträgt. E[2] schließt sich besser an 20, 21 an als E[1], letztere Quelle ist also wohl zu Anfang zugunsten von E[2] verkürzt. Inzwischen ist nach dem ursprünglichen Pragmatismus von E die Verkündigung des Dekalogs (דברי יהוה V. 3, nicht des Bundesbuches, die Worte ואת כל המשפטים sind Zusatz, s. oben S. 17f.) an Mose erfolgt. Mose kommt — natürlich wieder vom Berge herab[1]) — und teilt dem Volke

[1]) Statt des nichtssagenden ויבא würde man lieber nach 19, 14 וירד lesen (Krätzsch. S. 80).

die „Worte Jahwes“ mit. Das Volk verpflichtet sich, die Worte Jahwes zu erfüllen, worauf dann der Bundesschluß durch das Ritual der Blutsprengung gegen den Altar und gegen das Volk von Mose vollzogen wird. Das Ritual wird das zur Zeit des Erzählers übliche gewesen sein. An die alten Anschauungen erinnern kaum noch Spuren. Mit der Vorstellung, daß Gott auf dem Berge wohnt, verträgt sich das Aufpflanzen eines Altares am Fuße des Berges genau genommen nicht, da bei der Blutsprengung an den Altar dieser die Gegenwart Gottes ersetzen oder vermitteln soll. Solange man die Gottheit an einer bestimmten Stätte der Erde wohnend dachte, brachte man die Opfergabe dort hin, ein Altar aber gehört zu dem Inventar einer Kultstätte, an der die Gottheit nur vorübergehend erscheint, während die eigentliche ständige Wohnung unbestimmt ist. Auch die Maṣṣeben, die Mose errichtet (V. 4), passen nicht in die Sinaiperiode. Abgesehen davon, daß sie der alten kanaanäischen Kultur angehören, ist ihre Bedeutung in alter Zeit die animistisch beseelter Steine. Als solche haben sie aber neben dem Gewittergott vom Sinai keine Stätte, und in der späteren Periode sind sind es nur Erinnerungszeichen. Trotz mancher altertümlichen Züge dieses Berichtes, wie z. B. der opfernden Jünglinge V. 5, findet sich doch in ihm nichts, was mit Sicherheit Spuren aufwiese, die der Situation am Sinai angepaßt wären.

4. An Kap. 24 schließt sich die große Stiftshüttengesetzgebung aus P, erst mit Kap. 32—34 treffen wir die älteren Quellen wieder. Davon scheidet Kap. 32 für uns aus, denn es handelt sich in ihm höchstwahrscheinlich um eine tendenziöse, aus judäischen Kreisen stammende und geflissentlich an den Sinai verlegte, Erzählung mit dem Zwecke, den nordisraelitischen Stierdienst zu verpönen. Ein bis in die Sinaizeit zurückreichender Kern liegt nicht wohl vor[1]). Dagegen gehört Kap. 33 mit in den geraden Zusammenhang unserer Periode[2]).

[1]) Nach Procksch (Elohimquelle S. 90 f.) gehört die Erzählung vom goldenen Kalbe nicht zum ursprünglichen Bestand des Kapitels, sondern beruht auf späterer Hineinarbeitung, während der ursprüngliche Inhalt nur von einem wilden Freudenfeste handelt. Ist diese an sich nicht unwahrscheinliche Annahme richtig, so handelt es sich offenbar um eine Polemik gegen die dionysischen Kulte und Feste der Kananäer, die ja im israelitischen Nordreiche üblich geworden waren. Das goldene Kalb wäre dann in der Tat als ein spezielles Moment dieses Kultes später hineingearbeitet. Aber auch so weist diese Entstehung der Erzählung erst in die Zeit der Seßhaftigkeit.

[2]) Vgl. zur Analyse die Arbeiten von Budde in ZATW. 1891 S. 230 bis 234. Bacon, The triple tradition of the Exodus 1894 S. 139—158. Krätzschmar, Bundesvorstellung 1896 S. 70—99 passim, speziell S. 83

Das Kapitel beginnt mit dem Befehl Gottes an Mose, das Volk weiter zu führen in das Land Kanaan, und Gott knüpft daran die freundliche Verheißung eines glücklichen Gelingens (1—3a), um dann ganz plötzlich in einen harten Ton zu verfallen, der das Zurückbleiben Jahwes mit der Halsstarrigkeit des Volkes motiviert (3b und 4); die Verse 5 und 6 sind inhaltlich Parallelen zu 3b und 4. Durch den Namen Horeb werden 5 f. zu E gewiesen. V. 5 ist die Fortsetzung zu V. 1a, der irgendwie in beiden Quellen gestanden haben muß. Die Ablegung des Schmuckes wird hier damit motiviert, daß Gott etwas mit demselben vorhat (V. 5), in V. 4 dagegen mit der Trauer des Volkes über Jahwes Worte. Man wäre also von vornherein geneigt, 3b und 4 zu J zu rechnen, denn dazu, daß — gegenüber früheren Meinungen — auch J von einer Versündigung des Volkes in Kap. 32 erzählt hat, s. Holzinger S. 108 f. und ZATW. 1906 S. 212 f. In 1—3a wird der Gottesname יהוה gebraucht, im übrigen aber verträgt sich der wohlwollende und verheißungsvolle Tenor in V. 1—3a nicht mit 3b und 4. Bei genauerem Hinsehn werden wir aber erkennen, daß dieser Ton nur durch die Eintragungen eines R hervorgerufen ist, denn in 1b. 2 und 3a[1]) sind die stereotypen Wendungen des, vermutlich deuteronomischen, Redaktors unverkennbar. Auch ist V. 2a neben 12 unerklärlich, V. 12 gehört aber so sehr zum organischen Bestande dieses Kapitels, daß demgegenüber 2a als Fremdkörper zurückzutreten hat. Es verbleibt somit 1a. 3b (das erste כי ist Redaktionsklammer) und 4 als J-Text (יהוה V. 1, התאבל 4, wie Gen 37, 34 J). Zwischen 1a und 3b ist infolge der redaktionellen Einschübe ausgefallen etwa: „Und teile dem Volke mit" . . .

Die Verse 7—11 bilden eine Einheit für sich und beschäftigen sich mit dem Offenbarungszelte. Das Stück ist nach vorn ohne Anschluß (eingeführt mit את האהל). Beide Quellen scheinen gleichmäßig an dem Stücke beteiligt zu sein, zu J gehört יהוה V. 7 und 11 und die Wolkensäule V. 10[2]), E ist kenntlich an מחנה und der Bezeichnung Josuas als נער des Mose[3]). Auch

und 90. Steuernagel, Stud. und Krit. 1899 S. 326 f. 328. 335 f. Wellhausen, Komposition[3] 1899 S. 92—94. Holzinger in seinem Kommentar 1900 S. 108—110. Baentsch im Kommentar 1903 S. 274 ff. Procksch, Elohimquelle 1906 S. 96 f.

[1]) Über die Wahrscheinlichkeit, daß die Phrase זבת חלב ודבש bei J nicht vorkommt, s. Stade in ZATW. 1902 S. 322 f.

[2]) s. darüber S. 50.

[3]) Weitere Spuren eines ursprünglichen Doppelberichtes s. bei Holzinger S. 109.

inhaltlich ist eine doppelte Vorstellung erkennbar, denn nach 7b geht jeder, der Jahwe befragen will, ins Heiligtum hinein, während nach 8—11a nur Mose allein das Heiligtum betritt, und das Volk draußen die Rolle des ehrfurchtsvollen Zuschauers spielt. Auffallend ist auch die nebensächliche Erwähnung des Josua als ständigen Wächters des Heiligtums in 11b. Einen solchen ständigen Wächter erwartet man um so weniger, als die einzigartige Auszeichnung des Mose, mit welchem allein Gott von Angesicht zu Angesicht redet (V. 11a), die Gegenwart eines Dritten ausschließt. Wir haben in diesen Versen also zwei Anschauungen von der Bedeutung des Offenbarungszeltes. Nach der einen ist es die Stätte, an der während der Wüstenwanderung Jahwe und Mose sich treffen; Jahwe läßt sich in der Wolke hernieder, sobald Mose das Heiligtum betritt. Die andere Anschauung sieht in dem heiligen Zelte eine Orakelstätte, an der von Josua jedem Israeliten, der danach verlangt, Thora erteilt wird. Mose spielt dabei entweder gar keine Rolle oder höchstens nur die des Anfertigers des Zeltes. Wegen der Rolle, die hier Josua spielt, scheint die letztere Auffassung die von E zu sein, während die bei der ersteren Auffassung im Mittelpunkte stehende Wolkensäule der Vorstellungswelt von J angehört. Danach gehört 7a zu JE gemeinsam, zu E gehören 7b und 11b, zu J 8—11a.

12a schließt sich gut an 3b. 4, wenn man die Worte von ראה bis ראתה als eine überleitende Rekapitulation von 1a durch den Redaktor ansieht. 12—14 enthält in umständlicher und weitschweifiger Form einen Appell an Moses einzigartige, von Jahwe ihm mehrfach versicherte Gnadenstellung, womit Mose einen Einblick in die Geheimnisse des Göttlichen herauszulocken sucht; und Jahwe gibt die dunkle Auskunft: Mein Panim geht mit. V. 15—17 bilden wieder einen guten Zusammenhang unter sich, nur fehlt der Anschluß nach vorn, denn V. 15 setzt das Gegenteil von dem voraus, was V. 14 enthält. Gleichwohl machen es die im Mittelpunkte stehenden Begriffe des Panim und der besonderen Gnadenstellung des Mose unmöglich, V. 12 bis 14 und 15—17 verschiedenen Quellen zuzuweisen. Es sind mancherlei Versuche gemacht, den Widerspruch zwischen V. 14 und 15 auszugleichen, so wurde V. 14 als Frage aufgefaßt von Kautzsch u. a., aber das ist nur eine Verlegenheitsauskunft, kein Hebräer hätte eine solche beim Lesen empfunden. Noch weniger Anhalt bietet der Text für die Deutung der Worte als eine „grimmig-ironische Gegenfrage“ (Holzinger). Klostermann (Pentateuch, n. F. S. 473) liest יֶאֱמֹר und faßt das Wort auf

als noch zu den Gebetsworten des Mose gehörig. Mir scheint eine einfachere Lösung die zu sein, daß man V. 14 hinter V. 17 stellt, es hätten dann nur die Anfangsworte in V. 15 ויאמר אליו als, erst auf Grund jener falschen Umstellung entstandene, Klammer zu fallen. Auf diese Weise würde ein brauchbarer Zusammenhang hergestellt sein. Wegen יהוה, מצא חן, נפלינו (cf. Budde a. a. O. S. 231) und wegen des Anschlusses an 1 a. 3 b. 4 sind die Verse zu J zu rechnen. Freilich verrät die Weitschweifigkeit der Darstellung nicht den bekannten klassischen Erzähler, als den wir J sonst kennen, dagegen erinnert der Abschnitt an Gen 18, 23—33, und wir werden hier, wie dort, die Hand eines J^x (oder J^c nach Gunkel oder J^s nach Holzinger) haben, der gern die alten einfachen Erzählungen mit frommen Betrachtungen und erbaulichen Zusätzen bereichert. So ist er auch hier verfahren. Denn daß die Verse 12—17 eine ursprünglich einfachere Form gehabt haben, geht aus einer in sich widersprechenden Auffassung des Begriffes פנים hervor, der einmal ein **Ersatzstück** des in Wirklichkeit zurückbleibenden Jahwe ist, daneben aber mit Jahwe in persona völlig identifiziert wird, wie deutlich die Gleichung פניך הלכים 15 und לכתך 16 zeigt.

Als selbständiges Stück gehören auch die Verse 18—23 zusammen, aus dem nur V. 19 auszuscheiden ist als mit V. 20—23 unvereinbar und aus 34, 5 f. entlehnt. Der Abschnitt schließt sich ganz gut an 12b—17 und kann als eine Art Bürgschaft der V. 17 gegebenen Verheißung angesehen werden. Der Anschluß wäre noch deutlicher, wenn statt כבדך 18 ursprünglich פניך oder einfach אֹתָךְ gestanden hätte — letzteres ist wohl nach der LXX *σεαυτόν* neben *τὸ πρόσωπόν μου* V. 20 wahrscheinlicher; in כבדך läge dann eine Milderung des Anthropomorphismus. Die Verse gehören vermutlich auch zu J^x, sie sehen aus wie eine theologische Ausmalung der den alten Sinaisagen zugrunde liegenden Voraussetzung, daß Mose den Gott Jahwe persönlich geschaut hat. Sie stehen in deutlichem Widerspruche zu 24, 10 f.

Endlich mag 34, 9 noch irgendwie zu unserem Kapitel hinzugehören, denn die Bitte, selbst mitzuziehen, paßt nicht in den Zusammenhang von Kap. 34, das, soweit J in Betracht kommt, völlig im Dienste der Gesetzgebung steht. Freilich ist es nicht ganz leicht, den Vers in den Organismus von Kap. 33 einzugliedern, allenfalls ließe er sich zwischen 15 und 16 begreifen. Die Form des Verses weist doch deutlich die Hand eines R auf, besonders in der 33, 3 und 5 widersprechenden Argumentation auf Grund des קשה ערף, ferner in dem, einen deuteronomischen Gedanken

enthaltenden נחלתנו. Im übrigen kommt Kap. 34 für uns nicht in Betracht, da wir die Gesetzgebung auf dem Sinai als ein dem ursprünglichen Sagenkerne erst später hinzugefügtes Moment schon längst erkannt haben.

Der Bericht des Jahwisten hat folgenden Inhalt: Mose erhält von Jahwe den Befehl, das Volk vom Sinai wegzuführen 1 a, Jahwe selbst aber will wegen der Halsstarrigkeit des Volkes nicht mitziehen 3 b. Mose erbittet dann von Gott einen Ersatz für seine persönliche Gegenwart 12. 13. 15. 16, und Jahwe verspricht: „Mein Panim soll mitgehn" 17. 14. Das dürfte die älteste und ursprüngliche Form der Erzählung von J sein. Diese einfache Form ist dann von J^x überarbeitet, dadurch erhält das Stück die unschöne weitschweifige und schwülstige Gestalt mit dem viermaligen Hinweis auf Moses ganz besondere Gnadenstellung und die doppelte Deutung des Begriffes פנים (s. oben S. 27.) Zu J rechneten wir dann noch die Verse 7 a (zugleich E) und 8—11 a, in denen von dem Offenbarungszelte die Rede ist. Dieses Stück, das zwar scheinbar ganz für sich steht, hängt gleichwohl mit J^1 aufs engste zusammen. In V. 4 ist nämlich die Rede von der Ablegung des Schmuckes (עדי). Dieses Moment hat im Ganzen der Erzählung keinen rechten Zweck, wenn wir nicht annehmen, daß es nach einer bei den Hebräern sehr beliebten Methode auf das Wort מועד (אהל) lossteuert (vgl. über dasselbe Verfahren S. 4). Wir vermuten demnach, daß der Schmuck irgendwie mit dem Offenbarungszelte zusammenhängt, ohne daß wir uns eine plausible Vorstellung davon machen könnten, wie die Verwendung des Schmuckes zur Herstellung des Zeltes zu denken ist. Der Bericht über die Herstellung des Zeltes ist von dem R, der Ex 25—31 die sogen. Stiftshüttengesetzgebung aus P eingeschoben hat, wohlweislich unterdrückt. Das Stück steht nicht im Widerspruch mit V. 17 und 14, denn das Offenbarungszelt ist nicht in dem gleichen Sinne ein Ersatz Jahwes wie das Panim, vielmehr vermittelt das Offenbarungszelt nur die Kommunikation zwischen Jahwe, oder nach J^1 richtiger Jahwes Panim, und Mose. Das Panim ist nach J^1 vermutlich die äußere, für Menschen sichtbare Erscheinungsform Jahwes und offenbar identisch mit der Wolkensäule V. 9 und 10 (s. S. 32), während J^x sie völlig mit Jahwe identifizierte. Die Verse gehören inhaltlich hinter V. 17. 14. Die V. 18. 20—23 gehen schwerlich auf einen kernhaften J-Bericht zurück, sondern sind vielmehr als eigene Leistung von J^x zu würdigen.

Auch im Elohisten muß der Befehl gestanden haben, das Volk vom Gottesberge fortzuführen 1 a. Gott selbst geht w Halsstarrigkeit des Volkes nicht mit, gebietet aber d

seinen Schmuck abzulegen, da er etwas mit demselben vorhabe 5 f. Daran schließt sich dann der Bau des Ohel mo'ēd, das aber von E als Orakelstätte für das ganze Volk unter der Leitung des Josua geschildert wird 7. 11 b. Auch hier ist der enge Zusammenhang von V. 7 mit 5 f. durch das Medium des Wortspiels (מועד—עדי) offenbar. Der Schmuck wird gebraucht zur Anfertigung ebendieses Ersatzstückes für den zurückbleibenden Gott. Das Moment des Schmuckablegens ist also schon ein älteres Sagenmotiv, das beweist, daß man schon frühzeitig die Entstehung des heiligen Zeltes mit den Ereignissen am Gottesberge in Beziehung setzte.

Der מלאך V. 2 könnte als ein weiteres Ersatzmittel für den Sinaigott aufgefaßt werden; er befindet sich in ganz deuteronomistischer Umgebung und verdankt seine Existenz hier vermutlich der erbaulichen Tendenz D's: er ist zu den übrigen Gnadenerweisungen Gottes an sein Volk nur einer mehr, der alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen soll. Bei D ist der Engel kein Ersatz für den an den Gottesberg gebundenen Jahwe, sondern ein Bote des Gottes im Himmel, der sich profanen Augen überhaupt nicht zeigt.

Der Grundgedanke dieses Kapitels ist also der, daß die Israeliten den Gottesberg verlassen müssen, ohne daß Gott selbst mitzieht, und daß Mose als Ersatz für den zurückbleibenden Jahwe einen anderen Führer durch die Wüste zu erlangen sucht. Ursprünglich wird es sich dabei nur um einen weltlichen Führer gehandelt haben. Das erkennen wir noch aus V. 12 a, wo Mose zu Jahwe sagt: „Du sagst zu mir: führe dieses Volk fort, aber nicht hast Du mir mitgeteilt, wen Du mit mir senden willst.“ Es handelt sich offenbar um einen wegkundigen Führer durch die weglose Wüste, wie uns ein solcher in der Person des Ḥobab ben Re'uēl Nu 10, 29—31 entgegentritt. Da der Mann hier ganz ex improviso als eine bekannte Erscheinung auftritt, und diese Stelle inhaltlich Ex 33 fortsetzt — Kap. 34 gehört der Zeit nach vor 32 und 33, von hier an findet sich in dem ganzen Zwischenstück bis Nu 10, 29 auch nicht eine Spur von JE —, so liegt die Annahme sehr nahe, daß Jahwe den Mose ursprünglich an diesen Ḥobab, Moses Schwager, gewiesen habe (cf. Wellhausen, Composition[3] S. 98; Budde, Die Religion des V. J. bis zur Verbannung, S. 15 u. a.). Daneben enthält aber dieses Kapitel in erster Linie die Versuche, den auf dem Sinai zurückbleibenden Jahwe von seinem Berge zu lösen. Denn das ist die Voraussetzung des ganzen Kapitels, daß Jahwe den Sinai nicht verläßt, oder, nach Meinung der alten kernhaften Sage, den Berg nicht verlassen kann, weil er naturhaft an den heiligen Gottesberg gebunden ist. Es war

aber eine religiöse Notwendigkeit, daß das Volk, als es den Sinai verließ und sich in Palästina seßhaft machte, seinen Gott bei sich hatte.

Daß Jahwe an seinen Berg gebunden ist, steht zwar im Widerspruche mit den gemeinsamen Berichten von J und E, die das Zurückbleiben Jahwes auf seinen freien Willensentschluß zurückführen: Gott will nicht mitziehen, weil die Halsstarrigkeit des Volkes zu sehr seinen Zorn reizen würde. Dieser Grund steht aber in engstem Zusammenhange mit der Erzählung vom goldenen Kalbe bzw. dem dionysischen Feste (Kap. 32), die aber, wie oben festgesetzt, ihrem Inhalte nach in spätere Zeit hineingehört (s. S. 24 und Anm. 1). Daraus aber ergibt sich, daß die Motivierung des Zurückbleibens Jahwes nicht zu dem kernhaften Bestand unserer Sage gehört, sondern auf das Konto von J und E zu setzen ist. Innerhalb J's ist ferner von zwei Ersatzstücken Jahwes die Rede, erstens dem Panim Jahwes und zweitens dem Offenbarungszelt. Für J lag darin kein Widerspruch, wie oben S. 28 festgestellt wurde, in Wahrheit aber schließt sich beides gegenseitig aus, der ursprünglichen Sage gehört wohl nur das Panim an, während das Offenbarungszelt seinen Platz an dieser Stelle erst späteren Deutungen verdankt (s. unten S. 33).

Als Führer durch die Wüste bzw. als Ersatz des auf dem Gottesberge zurückbleibenden Jahwe kommen also in Betracht: 1) des Mose Schwager Hobab — das ergibt sich aus dem engen Anschluß von Nu 10, 29 an unser Kapitel (S. 29), 2) Jahwes Panim V. 14 (18) 20. Diese beiden Vorstellungen sind älter als J und E. 3) Das Offenbarungszelt, insofern in ihm jeder Israelit durch Josua eine Antwort der Gottheit erlangen kann (V. 7 und 11b). Auffassung von E. 4) Das Offenbarungszelt, insofern hier Jahwe in der Wolke mit Mose zusammenkommt (7a. 8—11a). Auffassung bei J. 5) Der Engel Jahwes (V. 2), Vorstellung eines R, den man wegen des Zusammenhanges, in dem er auftritt, für einen R^d zu halten geneigt ist (S. 29). Endlich 6) Jahwe selbst (33, 15. 16; 34, 9). Das ist die letzte Konsequenz, die J^x vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung einer späteren Zeit aus zieht, die in der Tat Jahwe den Zug des Volkes durch die Wüste mitmachen läßt.

Die älteste Form der Sage ist zweifellos Nr. 1. Sie setzt ohne Nebengedanken als selbstverständlich voraus, daß Jahwe auf dem Berge zurückbleibt. Von einem Ringen um die Gegenwart Gottes ist ebensowenig zu spüren, wie von einer Verschuldung des Volkes, die das Zurückbleiben des Gottes motivierte. Das Volk zieht ab vom Sinai, vermutlich aus dem Grunde, der jedes Nomadenvolk veranlaßt, nach vorübergehender Station an einer



Stätte weiterzuziehen, nämlich der zu geringen Ertragsfähigkeit des Grund und Bodens; und Lotsen durch die Wüste hat es im Altertum genau so gegeben, wie heutzutage. Das ist der profane Hergang, daran schließen sich nun Reflexionen religiöser Art, wie denn die Verbindung zwischen dem fortziehenden Volke und dem zurückbleibenden Gotte aufrechterhalten wurde. Derartige Reflexionen aus verschiedenen Epochen der israelitischen Religionsgeschichte stellen die weiteren Momente 2—6 dar. Von diesen scheint mir die älteste Nr. 2 zu sein: das Panim des zurückbleibenden Jahwe geht mit.

Die Vorstellung eines von der Gottheit in persona unterschiedlichen Panim der Gottheit scheint mir als ein der antiken Psychologie eigenes Stück zu existieren und ähnlich zu beurteilen zu sein, wie der von seinem Träger so wesentlich unterschiedene „Name“. Das Panim muß ursprünglich eine selbständigere Bedeutung haben als „äußere Erscheinung“ des Gottes. Stützen für diese Annahme sind in erster Linie unsere Stelle, wo deutlich das Panim Jahwes auf eine Stufe tritt mit den übrigen Repräsentanten der Gottheit. Auch nach Dt 4, 37 hat Jahwe בפניו die Israeliten aus Ägypten geführt, ein Zeichen, daß die Führung des Volkes durch das Panim Jahwes mit zu den der alten Sage eigentümlichen Zügen hinzugehört. Wenn aber Jahwe auf dem Sinai zurückbleibt, während sein „Angesicht“ mit den Israeliten zieht, so geht daraus hervor, daß die Israeliten sich unter dem Panim Jahwes etwas ganz anderes vorgestellt haben, als das Wort Panim nach der gewöhnlichen Bedeutung besagt; und daß wir auch mit der Annahme, daß unter dem Panim die äußere Erscheinungsform zu verstehen ist, nicht auskommen. Vielmehr ist das Panim eine von Jahwe unterschiedene und von ihm trennbare selbständige Wesenheit. Wenn man in der beseelt gedachten Gewitterwolke auf dem Sinai den Gott Jahwe erkannte (s. S. 15), so sah man in der außerhalb des Sinaibezirkes befindlichen Gewitterwolke ein selbständiges Stück, das aber so aufs engste mit der Wolke auf dem Sinai verbunden war, wie das Panim eines Gottes oder Menschen mit diesem selbst. Vielleicht haben wir es mit einer der ägyptischen Sechsteilung des Menschen ähnlichen Erscheinung zu tun, es ist besonders an die durch Ka und Ba gekennzeichneten Unterscheidungen zu erinnern. Ob auch der Name der hebräischen Kultstätte Pnuēl (Gen 32, 31) oder des phönizischen Vorgebirges *θεοῦ πρόσωπον* (Strabo 16, 2, 15 f.) auf verwandte Vorstellungen zurückgeht, läßt sich nicht sicher feststellen, letzteres sieht mehr aus als eine an das eigenartige Aussehen jenes Vorgebirges geknüpfte Bezeichnung (so

Mose vorstellte, während E die Praxis der nachmosaischen Zeit wiedergibt. Schon zu seinen Lebzeiten hatte Mose andere berufene Vertreter des Volkes in das Geheimnis des Orakels eingeweiht, wie Aaron und Hur (Ex 24, 14), nach seinem Tode hat dann Josua sein Erbe angetreten. Das Zelt hat also keine selbständige Bedeutung wie etwa das heilige Zelt des Kriegsgottes bei den Karthagern, das nach Diodor XX, 65, 1 (ed. Dindorf) neben dem Feldherrnzelt aufgepflanzt wurde und vor dem der Altar stand, auf dem die Kriegsgefangenen geopfert wurden (Rob. Smith, Relig. der Semiten, deutsch S. 25), sondern es dient nur zur Behausung des heiligen Orakelgerätes. Gleichwohl wird sich die ehrfürchtige Scheu der Masse auch auf das Zelt, in dem sich das wunderbare Zaubermittel befand, das sie in nahe Berührung mit der Gottheit brachte, und auf die ganze, in einiger Entfernung vom Lager isoliert daliegende heilige Stätte übertragen haben. Erst mit der Zeit wich die heilige Scheu der Gewohnheit, z. Z. Sauls ist das Orakel etwas Alltägliches geworden.

5. Wir sind hiermit an einem Punkte angelangt, der uns zu einem kurzen Verweilen veranlaßt. Die Kapitel 3. 4. 19. 24 und 33 beschäftigen sich alle mit den Angelegenheiten der Israeliten während ihres Aufenthaltes am Sinai; sie bilden, wie wir sahen, einen kompakten Zusammenhang und schildern, soweit wir ihre ursprüngliche Form aus der uns vorliegenden, das Ende einer langen Entwicklung darstellenden Gestalt herauszukristallisieren vermochten, die Geburtsstunde und erste Jugendzeit der israelitischen Religion. Die Erzählung, auch in ihrer ältesten erreichbaren Form, ist durchaus Mythe. Aber für uns sind nicht mehr wie in früheren Zeiten Mythe und Geschichte Gegensätze wie Lüge und Wahrheit oder zum mindesten Unwirklichkeit und Wirklichkeit, sondern Mythe ist für uns die Vorläuferin der Geschichtsschreibung. Als Sagen erscheinen die Erinnerungen eines Volkes an die Zeit, da es noch im ersten Dämmerlichte der Kultur lebte. Die eigentlichen, durch geschlossene Traditionen festgehaltenen Erinnerungen eines Volkes beginnen erst bei seiner Berührung mit dem Kulturlande, so treten z. B. unsere germanischen Vorfahren in dem Augenblicke für uns in das Licht der Geschichte, da sie die Grenzen des römischen Reiches überschreiten. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß auch noch, wenn auch in verschwommenen Umrissen, einzelne Erinnerungen an die Ereignisse zurückbleiben, die nicht allzuweit vor diesem entscheidenden Momente liegen. Und wie es denn überhaupt in der menschlichen Natur liegt, die Ereignisse einer frühen Vergangenheit in rosigerem Lichte zu schauen als die Gegenwart, so pflegte man die alten

nebelhaften Erinnerungen ins Wunderbare auszugestalten; da für die wirklichen Begebenheiten ganz bestimmte konkrete Anhaltspunkte fehlten, so war für die Sagen bildende Phantasie des Volkes Tür und Tor geöffnet. Das goldene Zeitalter eines Volkes liegt immer im Anfange der geschichtlichen Erinnerung. Es ist dann die Aufgabe der Geschichtsforschung, aus diesen Phantasiegebilden den Wahrheitskern herauszuschälen. Auch in der Geschichte der Israeliten fühlen wir einen festen Boden unter uns erst, seitdem wir das Volk in Kanaan seßhaft finden, ganz besonders nachdem durch das Königtum die einzelnen Stämme zu einer Volkseinheit zusammengeschlossen sind. Eine der glänzendsten Leistungen israelitischer Geschichtsschreibung enthält die Familiengeschichte des Königs David, und der Inhalt verrät, daß nur ein Zeitgenosse der Verfasser sein kann (cf. Budde, Gesch. der althebr. Literatur 1906, S. 36 f.), also ein Mann, der ganz am Anfange der Entwicklung Israels als Kulturnation steht. Aber die geschichtliche Tradition der Hebräer hat noch einige Züge aufbewahrt aus der Zeit vor der Einwanderung in Palästina; die ältesten Spuren davon reichen zurück in die Zeit des Aufenthaltes am Sinai, wo sie Verehrer Jahwes wurden. So können wir in jeder einzelnen der eben analysierten, aus vorkananäischer Zeit stammenden Sagen den Reflex eines mehr oder minder dauernden religiösen Ereignisses erkennen. Die Form, in der diese religiösen Momente geschildert werden, knüpft an das gewöhnliche Leben der arabischen Nomadenstämme an, sie ist naiv und natürlich und deshalb auch wahr, wenn sich die Vorgänge in der Wirklichkeit auch nicht so abgespielt haben. Wir glauben nicht, daß Gott aus einem brennenden Busch heraus zu Mose geredet hat, wohl aber ist uns zweifellos, daß dem Mose in der Einsamkeit des Hirtenlebens am Fuße des Gottesberges die Erkenntnis Jahwes aufgegangen ist. Er hatte den Gott wohl zunächst durch die Erzählungen der Midianiter kennen gelernt, aber zu seinem geistigen Eigentum wurde der Glaube an Jahwe erst durch seine persönlichen Erfahrungen. Wir dürfen wohl annehmen, daß Mose durch die ständige Beobachtung der gewaltigen Naturphänomene, die sich auf dem Gipfel des Berges abspielten, für den Gott der Midianiten gewonnen wurde[1]). Die Kehrseite dazu ist, daß eine tief in Mose wurzelnde Empfänglichkeit und Anlage zur Religiosität unter solchen erhebenden Eindrücken zu wirklichem Leben erweckt wurde. Dieses psychische Moment ist auch von der Sage

[1]) Vergleiche die Beschreibung von Georg Ebers, Von Gosen bis Sinai S. 444: „Das Unwetter, welches uns erschreckt hatte, fesselte nun durch seine unaussprechliche Erhabenheit Auge und Herz."

gut festgehalten, es ist das Staunen und die Furcht vor der unbegreiflichen Macht (Ex 3, 3 und 6 und noch deutlicher Kap. 19).

Wenn die Sage weiter berichtet, daß die Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Mose infolge eines irrtümlichen Eindringens Moses in den der Gottheit gehörigen Bezirk erfolgt sei, so entspricht das natürlich auch nicht dem tatsächlichen Hergange, aber wir erkennen daraus, daß man in alter Zeit sich die Begegnung mit einem Gotte so vorstellte. Wenn man in den Ḥimâ eines Gottes hineingelangt, dann trifft man mit der Gottheit persönlich zusammen. Da man in den mannigfaltigsten Erscheinungen der organischen und anorganischen Natur die Kundgebungen des Göttlichen zu erkennen glaubte, so mochte wohl jeder derartige Erlebnisse aus seinem Leben aufzuweisen haben.

Kap. 19 lehrt, worin das Phänomen bestand, das die Midianiter veranlaßte, den Sinai als heiligen Berg und Wohnstätte eines Gottes zu verehren, und was auch Mose und durch ihn die Israeliten für die Verehrung dieses Gottes gewonnen hatte: es ist die wunderbare Erscheinung eines rauchenden Berges, der nachts mit einer mächtigen Feuersäule gekrönt war. Die Schauer eines in Tätigkeit befindlichen Vulkanes hatten den Glauben an das Göttliche in ihnen erweckt. Als Sondermanifestationen des Vulkangottes faßte man dann die Gewittererscheinungen auf, möglicherweise auch die häufige Erscheinung eines brennenden Dornbusches.

Wenn ein Volk mit einem Gotte besondere Beziehungen anknüpft, so geschieht das auf Grund eines Bundesschlusses, der durch ein feierliches Mahl inauguriert wird. Das geschieht, wie Kap. 24 lehrt, so, daß die Vertreter des betreffenden Volkes sich in den heiligen Bezirk hineinbegeben und hier mit dem Gotte das Bundesmahl feiern. Darauf, haben wir uns zu denken, folgt die Festsetzung der beiderseitigen Verpflichtungen, die dann durch Eid bekräftigt werden. Die beiden letzten Punkte fehlen in Kap. 24, ebenso der Zug, daß der Gott — wohl unsichtbar — an dem Bundesmahle teilnimmt. Die äußere Form dieses Bundesschlusses entspricht der zwischen zwei bundschließenden Völkern üblichen Praxis, die man einfach auf den Bund mit der Gottheit überträgt. Daraus kann man schließen, daß man den Gott als wesentlich gleichwertigen und nur graduell überlegenen Kontrahenten achtete. Die Sage reflektiert die Vorstellung, nach der man das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel als ein Bundesverhältnis ansah. Dadurch wird für diese Auffassung ein hohes Alter garantiert.

Endlich lehrt Kap. 33, daß Jahwe naturhaft an seinen Berg gebunden ist — was sich besonders auf Grund der Vulkangott-

vorstellung begreift —, und daß er beim Weitermarsche der Israeliten nicht mitziehen kann.

Aus der engen Verwandtschaft, in der die religiösen Ideen mit dem gesamten Kulturniveau der israelitischen Nomaden stehn, wie aus der Natürlichkeit des geschilderten Herganges dürfen wir also schließen, daß der Bericht der alten Sagen wahr ist, daß wir uns in der Tat die Übernahme des Jahwismus durch die Israeliten als in dieser Form geschehen denken können. Hier ist zuerst der göttliche Funke entfacht, der nie wieder erloschen ist, der zur großen heiligen Flamme wurde, an der sich noch heute Millionen und Abermillionen gläubiger Herzen entzünden. Aber die Anfänge der Religion des ethischen Monotheismus waren bescheidener Art. Und das ist auch gar nicht anders möglich, denn eine Religion, die aus einem Volke selbst entsteht, kann sich nur in den von dem Kulturniveau dieses Volkes gezogenen Grenzen bewegen. Die Gotteserkenntnis ist eine approximative und einer steten Entwickelung unterworfen. Die Natur der Götter ist auf primitiver Stufe abhängig von den natürlichen Verhältnissen, in denen sich die Verehrer der Götter befinden, die Verehrer aber waren Nomaden der Wüste, und so trägt auch Jahwe die Züge eines Wüstengottes an sich.

Es ist dabei freilich nicht ausgeschlossen, daß Mose selbst das Wesen des Sinaigottes schon tiefer erfaßte als seine Volksgenossen. Mit großer Zähigkeit hat die Tradition festgehalten, daß Mose der einzige Mensch war, mit dem Jahwe von Person zu Person verkehrte (פנים אל פנים Ex 33, 11; Dt 34, 10 oder פה אל פה Nu 12, 8). In der alten Sage kommt dieser Gedanke in der Form zum Ausdruck, daß während der Wanderung durch die Wüste Jahwe in der Wolkensäule mit Mose am heiligen Zelte zusammentraf. Damit hängt die Tradition zusammen, daß Mose in Qadeš an den Wassern von Merība eine Gerichtsstätte einrichtete, an der er im Namen Jahwes Recht sprach (Ex 18, 19)[1]). Daran, daß Mose in wichtigeren Angelegenheiten sich eine Auskunft Jahwes einholte, ersehen wir, daß es sich um die Einholung eines Orakels handelte. Ed. Meyer liest gar aus den Quellen, besonders aus Dt 33, 8 ff. heraus, daß Mose in einem Zweikampfe mit Jahwe diesem die Urim und Tummim, das Geheimnis der Orakellehre, abgerungen habe (Die Israeliten S. 56). Wie dem auch sei, der Gedanke der Sage ist, daß Mose in Qadeš eine Orakelstätte begründet habe, an der er in Zweifelsfällen

[1]) Die Situation dieses Kapitels ist Qadeš, wie Wellhausen nachgewiesen hat (s. Proleg.[5] S. 347—350, Isr. u. jüd. Geschichte[5] S. 13 f.), מי מריבה heißt Gerichtsquelle, dieselbe, die Gen 14, 7 עין משפט heißt.

seiner richterlichen Praxis die Entscheidung der Gottheit einholte. Er weihte auch andere in das Geheimnis der Orakelpraxis ein, so z. B. Aaron und Hur (Ex 24, 14), und auch nach seinem Tode blieb die Einrichtung bestehen und wurde besonders von den ihm nahestehenden Mitgliedern seines Stammes, den Leviten, in seinem Sinne fortgesetzt. Wir dürfen wohl daraus schließen, daß Mose, der Schöpfer des altisraelitischen Orakelwesens, sich bewußt gewesen ist, zu Gott in einem ganz besonders intimen Verhältnis zu stehen; er fühlte sich völlig im Banne des Gottes Jahwe und glaubte fest daran, in jedem Augenblicke eine Mitteilung oder einen Wink dieses Gottes erlangen zu können. Von dieser Vergünstigung machte er aber nur in Zweifelsfällen Gebrauch, während er sich in den Dingen des gewöhnlichen Lebens schon von selbst mit dem Willen der Gottheit eins wußte und sich als den berufenen Vermittler zwischen Jahwe und seinem Volke fühlte. Somit aber ist Mose „der erste in der Reihe jener großen Männer Israels, die wir Propheten nennen" (Marti). Andererseits wird auch Jahwe aus seiner rein naturhaften Sphäre herausgehoben, wie denn ja auch die Rauchwolke nur die äußere majestätische Erscheinungsform des als lebendige Persönlichkeit vorgestellten Gottes ist. Damit sind, zunächst wenigstens für die Person des Stifters der mosaischen Religionsform, die Faktoren gegeben, aus denen die dereinstige geistige und ethische Persönlichkeit Gottes herauswächst. Schon z. Z. Moses wurde der Keim für die Entwickelung gelegt, die unter den großen Propheten zur höchsten Blüte gelangt ist.

Mit dieser Auffassung des Werkes Moses weiß ich mich in einem gewissen Gegensatz gegen die beiden neusten Verfechter einer Theorie, die den religiösen Horizont des Mose und seines Werkes viel weiter begrenzt. Es handelt sich um die Arbeiten von B. Bäntsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus 1906 (vergleiche auch die Ankündigung dieser Schrift durch Willi Stärk in der Christl. Welt 1906 Nr. 28) und P. Volz, Mose, ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion 1907. Nach Bäntsch hat der „höhere Jahwegedanke", der nach entwicklungsgeschichtlicher Auffassung erst die reife Frucht der prophetischen Bewegung ist, „bereits dem Mose klar vor Augen gestanden" (S. 94), die prophetische Bewegung bedeutet demgegenüber mehr eine „Reaktion", als einen neuen Anfang (S. 85 ff.). Kurz, die ganze Größe der Jahwereligion in ihrer höchsten Entfaltung ist ein Werk des Mose und nicht der Propheten. Volz kommt zu dem Resultate, daß sich „für Mose aus dem Charakter Jahwes alle naturhaften und unsittlichen Züge auswischten",

„Jahwes sittliche Art muß die Herrschaft haben; weg mit allem, was fleischlich und sinnlich ist. Jahwe ist absolut groß, absolut nah, absolut gut, man kann ihm unbedingt vertrauen" (S. 96—99).

Ist es auch anerkennenswert, die Bedeutung des persönlichen Momentes in der Entwicklungsgeschichte der Religion so hoch wie möglich einzuschätzen — besonders im Gegensatz zu verschiedenen neuerlichen Versuchen, dieses Persönliche auf ein bescheidenes Minimum zu reduzieren, die Ideen und Bilder der Propheten ihrer originalen Größe zu entäußern und sie, ebenso wie die alten Volkssagen, als Anleihen bei fremden, z. T. außerisraelitischen Vorstellungen zu würdigen — so scheint mir doch das Bestreben, die großen religiösen Errungenschaften der hebräischen Geisteshelden bereits als fertige Größen im Geiste des Stifters der israelitischen Religion vorfinden zu wollen, eine Übertreibung in der entgegengesetzten Richtung darzustellen. Es wird sich empfehlen, daß wir uns an das verfügbare Quellenmaterial halten und uns nicht durch Analogieschlüsse von anderen Religionsstiftern aus zu gewagten Hypothesen hinreißen lassen. Das Quellenmaterial in seiner ursprünglichen Gestalt läßt aber die israelitische Religion im Zeitalter des Mose als auf einer sehr primitiven Stufe stehend erscheinen. Und das ist auch gar nicht anders möglich, denn wir haben hier noch die Religion eines Nomadenvolkes in der Wüste und, wie Bäntsch selber zugibt, es machen da, „wo die Wüste angeht und das Gebiet der Viehnomaden anfängt, die Kultureinflüsse halt" (S. 79). Daß aber die hebräischen Stämme, die sich vorübergehend in den ägyptischen Grenzgebieten aufhielten, irgendwie nachhaltig von der ägyptischen Kultur beeinflußt wurden (Bäntsch S. 79), ist an sich sehr unwahrscheinlich, durch das Quellenmaterial nicht bestätigt, dagegen durch den Umstand, daß sich die siegreichen Israeliten in Kanaan sofort der Kultur der unterworfenen Kananäer unterordneten, so gut wie ausgeschlossen. Auch die Annahme, daß wenigstens Mose seine tiefere und umfassendere Gotteserkenntnis den Einflüssen der ägyptischen Frömmigkeit verdankte (ebenda S. 50f. und 80f.), hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn Spuren ägyptischer Religionsgebräuche finden sich in der Religion des Mose nirgends, und daß gerade die kurzlebige und künstliche „pantheisierende" Reform des Amen-hotep IV auf Mose so nachhaltig gewirkt hätte, wäre doch ein merkwürdiger Zufall, abgesehen davon, daß der Atenkult und der Jahwismus etwas grundsätzlich Verschiedenes sind. Auch von der eminent ethischen Seite des Jahwismus, auf die Bäntsch und Volz so viel Gewicht legen, ist in den alten Sagen

wenig zu spüren, wir können höchstens von keimartigen Anfängen reden (s. oben S. 38); von einer prinzipiellen Ethisierung des Jahwismus erfahren wir erst seit Amos, wenn auch zugegeben werden mag, daß der ethische Monotheismus, der bei Amos bereits als eine fast fertige Größe erscheint, schon eine Geschichte in vorprophetischer Zeit hinter sich hat. Der ethische Einschlag in den alten Kernsagen, z. B. Ex 33, 3 und 5 ist auf J und E zurückzuführen. Auch in der Eigenschaft Jahwes als eines durch Bundesschluß verpflichteten Volksgottes sind Keime für eine Entwicklung in sittlicher Richtung vorhanden, aber von einer bewußten Versittlichung des Gottesbegriffes darf man noch nicht reden. Die Anknüpfung des Mose an Jahwe als den Gott der Väter (Bäntsch S. 83, Volz S. 97) ist ebenfalls nach dem Befunde der Sagen, wie oben gezeigt, Eintragung aus späterer Zeit, der Grundgedanke der alten Sagen ist vielmehr der, daß Mose den Gott Jahwe hier zum ersten Male kennen gelernt hat (S. 6). Das prinzipiell Neue der Religionsstiftung besteht also nicht darin, daß Mose die alte Astralreligion in bewußter Weise auf die Stufe einer höheren, geistigen Religion gehoben hat (Bä. S. 86), sondern daß er Jahwe kennen gelernt und als seinen Gott angenommen hat. Wenn wir uns vergegenwärtigen, was die Israeliten vor der Sinaiperiode für einen Glauben gehabt haben, wovon immerhin manche Spuren auf uns gekommen sind (s. Stade, Alttest. Theologie § 15, Marti, Die Religion des alten Testaments S. 16—20), so stellt im Vergleich zu derartigen animistischen und polydämonistischen Vorstellungen die jahwistische Naturreligion zweifellos eine höhere Religionsstufe dar. Und in diesem Sinne ist die Tat des Mose eine neue schöpferische Tat.

Nun soll aber nach Bäntsch (S. 51 f., 69 ff.), und mit gewissen Kautelen auch Volz (S. 105 f.) Jahwe mit dem Mondgott Sin zusammenhängen, denn der Name סיני erkläre sich am natürlichsten als „dem Sin gehörig". Auch wird auf die von Euting aufgefundenen El-ʿÖla-Inschriften, die von Weber (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1901, I: „Das Alter des minäischen Reiches") u. a. in das II. vorchristliche Jahrtausend, nach anderen ins VI. oder V. Jahrhundert (Ed. Meyer, Die Israeliten S. 88) datiert werden, hingewiesen als Zeugen eines im Midianiterlande verbreiteten Mondkultes z. Z. Moses. Dem steht aber gegenüber die historische Tatsache, daß sich in dem ganzen Alten Testament keine Spuren eines Astralkultes erhalten haben, der nicht als in assyrischer Zeit aus begreiflichen politischen Rücksichten unmittelbar importiert und gleichzeitig von den Propheten bekämpft sich ausweist. Die älteste, durchaus einwandfreie Nachricht von einem

Sternkulte weist auf Manasse (2 Kö 21, 3—5), vor Manasse haben wir keine Spur eines solchen. Die Auskunft Bäntsch', daß alle Reminiszenzen an Mondkult absichtlich unterdrückt wären (S. 71), ist unbefriedigend. Wenn ein solcher astraler Kult wirklich einmal in Israel lebendig gewesen wäre, dann wäre es den späteren Bearbeitern trotz allen Eifers schwerlich geglückt, alle auf einen solchen hindeutenden Spuren auszutilgen. Das bekannte Verfahren der Redaktoren in der Ausmerzung anstößiger Vorstellungen ist durchaus kein radikales, und selbst, wenn sie noch so geflissentlich vorgehn, so schimmert doch aus der künstlich aufgeputzten Hülle der im Innern verborgene Kern noch durch. Eine im Volke wirklich lebendige Vorstellung von solcher Tragweite ließ sich durch keine Kunst beseitigen. Dazu, daß auch der Name Jahwe Sebaot nicht „sicher" eine astrale Beziehung hat, ebenso daß das Himmelsheer in alter Zeit, vor Manasse, etwas ganz anderes bedeutet, als die Sterne, vgl. Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, S. 719ff., und unten Abschnitt VI Kap. 4. Das einzige, was mit einem lunaren Kultus zusammenhängt, sind der Neumond und der Sabbath, welch letzteres Fest wohl als Vollmondsfest anzusehen ist (cf. Meinhold, Sabbath und Woche im Alten Testament, 1905, S. 3 ff.), nicht aber das Passahfest, dessen Verlegung auf den 14. Nisan nicht ursprünglich ist. Neumond und Sabbath könnte man nach Hos 2, 13 und 15 für kananäischen Ursprungs halten, da in Kanaan die Mondverehrung in Blüte stand. Sollten sie aber älter sein, so würden sie in ihrer völligen Isoliertheit als alte unverstandene Reste eines verschollenen Mondkultes zu gelten haben.

Mir scheint das Rätsel, das in dem durch den Namen Sinai und die El-'Öla-Inschriften gewährleisteten Mondkult einerseits und der gänzlichen Abwesenheit lunarer Vorstellungen in Israel andererseits liegt, auf andere Weise lösbar zu sein. Möglicherweise hat nämlich der Sinai ursprünglich mit dem alttestamentlichen Gottesberge nichts zu tun. Wo dieser Berg gelegen hat, darüber ist aus dem Alten Testament keine klare Vorstellung zu gewinnen, ja es will uns scheinen, als ob die Schriftsteller selber keinen deutlichen Begriff von der Lage des Gottesberges gehabt hätten[1]). Jedenfalls sind zwei sich gegenseitig ausschließende

[1]) Eingehendere Erörterungen über die Lage des Gottesberges s. bei Dillmann-Ryssel Exodus[3] 1897 S. 209 ff., v. Gall, Israel. Kultstätten (in den Beiheften zur ZATW III) 1898 S. 1 ff.; ferner Socin in der Encyclop. Brit. 9, ed. 22, p. 88 sq., Guthe in R. E.[3] 18 S. 381—385, sowie Holzinger in seinem Kommentar zu Ex 19, 1 und Bäntsch Komment. zu Ex 16, 1. Sonst finden sich noch gelegentliche Äußerungen bei Wellhausen, Prol.[6] S. 349 Anm. 1, Buhl, Die Edomiter 1893 S. 23 Anm. 1, Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2]

Auffassungen noch ziemlich deutlich erkennbar, von denen die eine den Gottesberg im Süden der Sinaihalbinsel, die andere ihn viel nördlicher, in der Nähe von Qadeš sucht. Erstere Anschauung findet sich beim Elohisten, für den der Berg weit abseits von der Straße von Ägypten nach Palästina abliegt. E bemüht sich deshalb, den großen Umweg, den die Israeliten auf ihrer Wanderung ins Gelobte Land machten, künstlich zu motivieren (Ex 13, 17 f.). Dieselbe Vorstellung scheint auch dem Stationenverzeichnis bei P (Nu 33) zugrunde zu liegen (s. dazu v. Gall a. a. O. S. 2), sowie der Eliaperikope, die die Entfernung von Beerseba bis zum Gottesberge auf 40 Tage und Nächte bemißt (1 Kö 19, 8). Jene andere Auffassung scheint vorzuliegen Ri 5, 4, wonach Jahwe vom Gebirge Seïr im Gefilde Edoms herbeikommt. Nach Dt 33, 2 ist der Sinai neben Seïr, Paran und Qadeš (l. מריבת קדש), nach Hab 3, 3 Theman und Paran, der Ausgangspunkt Jahwes.

Der richtige Sachverhalt scheint mir nun der folgende zu sein: Der geschichtliche Gottesberg des Mose ist der in Edom, vermutlich nicht weit von Qadeš gelegene Berg, möglicherweise der ǧebel ʿAraïf, der in bemerkenswerter Gestalt und Größe aus der Wüste hervortritt (Buhl, Edomiter S. 23 Anm. 1). Dieser Berg führte von vornherein den Namen Horeb, denn diesen Namen führt ausdrücklich der heilige Felsen, aus dem nach Ex 17, 6 Mose die Quelle schlug während des Aufenthaltes in Qadeš. Das Wort בח־ב als Glosse zu streichen, wie meist geschieht, scheint mir recht bedenklich, da sich kein plausibler Grund für ihre Einfügung geltend machen läßt (so auch Procksch, Elohimquelle S. 367). Der Felsen, aus dem Mose das Wasser schlug, gehört also zu dem Gottesberge. Zu dieser Lage des heiligen Berges stimmt auch die Angabe, daß die Entfernung von Ägypten bis zu ihm etwa drei Tagereisen beträgt Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23. In späterer Zeit hat sich dann die Tradition verschoben, und man suchte in dem viel imposanteren Gebirgsstock im Süden der Sinaihalbinsel den Gottesberg, der eine der Feierlichkeit des gesetzgeberischen Aktes weit angemessenere Szenerie darbot. Dieses Gebirge führte den Namen Sinai, der sich bis heute erhalten hat, wohl wegen des hier schon

S. 35 Anm., Stade, Entstehung des Volkes Isr. S. 12, Bädeker, Palästina[4] S. 212 ff., Nowack zu Ri 5, 5, Guthe, Gesch. Isr.[2] S. 31 f., Procksch Elohimquelle S. 366 ff., Stade, Altt. Theol. § 14, 2 Anm. 2, Ed. Meyer, Die Israeliten S. 71, Duhm zu Hab 3, 3, Marti, Gesch. der isr. Rel.[5] S. 77 Anm. 1 und andere mehr. Vom Standpunkte seiner astralmythologischen Auffassung hat sich Winckler in seinen Altorientalischen Forschungen 3, 2 1905 S. 360 ff., über Bedeutung und Lage des Sinai-Horeb geäußert, in Wincklers Sinne desgleichen A. Jeremias a. a. O. S. 416.

in alter Zeit geübten Kultes des Mondgottes Sin, der noch bis ins Mittelalter hinein in Arabia Petraea nachweisbar ist (cf. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Rel.-Gesch. S. 103, auch ZDMG III, 161 und 203). Anstatt nun, von der Bedeutung des Namens Sinai ausgehend, nach Spuren lunarischer Anschauungen in der israelitischen Religion zu suchen, was doch zu keinem brauchbaren Resultate führt, was man meines Erachtens am besten an den diesbezüglichen Versuchen Hommels in seinen Aufsätzen und Abhandlungen S. 158, 160 u. a. erkennen kann, halte ich es für richtiger, den umgekehrten Weg zu gehen. Der Umstand, daß sich in der Mosereligion so gut wie keine lunaren Bestandteile vorfinden, ist eine der wichtigsten Instanzen gegen die Ursprünglichkeit der Identität des Gottesberges und des Sinai.

Zur Zeit des Jahwisten, der den Gottesberg Sinai nennt, war diese Umwandlung der Tradition bereits vollzogen. Auch E hat, wie oben gezeigt, deutlich den Sinai im Auge, nur hat sich in der bei E vorliegenden nordisraelitischen Tradition der Name des geschichtlichen Gottesberges Horeb erhalten und ist nun seinerseits auf den Sinai übertragen. J und E stehen also schon in dem Banne der fälschlichen Tradition, die den Gottesberg im Süden der Sinaihalbinsel sucht, dagegen haben die kernhaften Bestandteile der alten Sagen die richtige Tradition von der nördlicheren Lage des Gottesberges aufbewahrt. Aus J läßt sich noch deutlich eine Anschauung herausschälen, nach der die Israeliten von Ägypten aus unmittelbar nach Qadeš gezogen sind (s. Wellhausen, Prolegomena[5] S. 347—350). Da nun die alten Erzählungen, besonders Ex 19 und 33 ein längeres Verweilen der Israeliten am Gottesberge voraussetzen und ein längerer Aufenthalt der Stämme in Qadeš von Wellhausen (s. oben) nachgewiesen ist, so ist auch dadurch die Lage des Gottesberges in der Nähe von Qadeš wahrscheinlich gemacht. Hier am Fuße des Gottesberges werden wir uns auch die Midianiter, deren Priester Jethro war, hausend zu denken haben, die man wahrscheinlich von dem mehr seßhaften Volke der Midianiter um die Stadt Madjan, südöstlich von Elath, zu unterscheiden hat (s. Guthe, Gesch. Isr.[2] S. 33).

Über den geschichtlichen Verlauf im einzelnen ist absolute Klarheit nicht mehr zu gewinnen. Die Sagen, die den Aufenthalt des Mose in Ägypten zum Inhalte haben, dürften kaum einen historischen Kern enthalten, wir haben sie vielmehr als freie Schöpfungen des Erzählers aufzufassen (beachte besonders die scharfsinnige Analyse von Ed. Meyer, Die Israeliten S. 24 ff. und 50). Dagegen scheint mir Meyers These, daß Mose nur in Qadeš zu lokalisieren sei, zu weit zu gehen. Irgendwelche Beziehungen

des Mose zu Ägypten sind nicht nur durch seinen eigenen Namen, sondern auch die einzelner seiner Stammesgenossen gewährleistet. Er gilt der israelitischen Tradition als Mitglied des Stammes Levi, und diese Tradition wird richtig sein, denn die geistliche Rolle, die die Leviten später in Israel spielen, erklärt sich meines Erachtens am besten daraus, daß nach der Meinung der ersten nachmosaischen Generationen das besondere Charisma des Religionsstifters auf seine nächsten Stammesgenossen übergegangen sei (vgl. dazu ZATW 1906 S. 229). Der Stamm Levi weist nun aber mehrere ägyptische Namen auf, außer Mose noch Pinḥas, vielleicht auch Aaron und Hur (s. Nestle, Die israel. Eigennamen S. 111; Kerber, Rel. gesch. Bedeut. der hebr. Eigenn. S. 75, ferner Spiegelberg in ZDMG 1899 S. 634 f.). Daraus geht aber doch mit Sicherheit hervor, daß der Stamm Levi, und also auch Mose, in Ägypten gewesen sind.

Eine nicht unwahrscheinliche Kombination dünkt mich die zu sein, daß Mose zuerst allein oder zugleich mit seinen engeren Stammesgenossen von Ägypten aus in den Bereich der am Fuße des Gottesberges hausenden Stämme gelangt sei und hier die unter diesen Stämmen herrschende Verehrung des Vulkangottes Jahwe sich angeeignet habe. Inzwischen sind dann die Beziehungen mit den in Ägypten zurückgebliebenen Stämmen, wohl hauptsächlich den Josephstämmen, aufrechterhalten. Bald danach ist dann Mose als Verkündiger Jahwes unter den Josephstämmen aufgetreten und hat diese zur Befreiung von dem ägyptischen Joche und zum Anschluß an die Jahwekoalition mit dem Mittelpunkte Qadeš aufgerufen. Die Botschaft des Mose zündete unter seinen Volksgenossen, der Versuch wurde gemacht, und das glückliche Gelingen wurde als erste Machtwirkung des neuen Gottes angesehn. In Qadeš haben sich dann die Josephiten der Jahwekoalition angeschlossen. Wie das geschehen ist, berichtet die alte Sage in überaus anschaulicher Form Ex 19 und 24.

Anhang.

Es mag an dieser Stelle anhangsweise noch ein heiliger Berg Berücksichtigung finden, dessen Bedeutung zwar in eine weit spätere Epoche der israelitischen Religionsgeschichte gehört, der aber insofern mit dem Sinai-Horeb einige Verwandtschaft aufweist, als er wie dieser ein Göttersitz außerhalb Palästinas ist. Das ist der Götterberg im hohen Norden. Er wird erwähnt Jes 14, 13 als הר מועד בירכתי צפון und Hes 28, 14. 16 als הר קדש אלהים oder einfach הר אלהים. Aus der Bezeichnung הר מועד dürfen wir schließen,

daß es sich um einen Berg handelt, der als Versammlungsberg von Göttern oder Elohimwesen galt, also etwa einen semitischen Olymp. An beiden Stellen wird der Berg als Glaubensobjekt einem fremdländischen Könige in den Mund gelegt, in dem einen Falle dem Könige von Babel (Jes 14), in dem anderen dem Könige von Tyrus (Hes 28). Nach Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 148 soll es sich in letzterem Falle um einen selbständigen Mythos handeln, der von Hesekiel nur auf den König von Tyrus angewendet ist. Wie dem auch sei, jedenfalls erweisen sich die Verfasser mehr als Kenner einer fremdartigen Mythologie, denn als Zeugen eigener Vorstellungen, und es ist deshalb anzunehmen, daß die Idee vom semitischen Olymp eine dem Israelitentum fremde, ausländische Größe ist. In der Tat hat nun diese Vorstellung eine genaue Parallele im Babylonischen, es ist der Göttersitz des Anu auf einem Berge am Nordende, dem Nordpole, des Himmels (KAT³ S. 353 und A. Jeremias a. a. O. S. 558 und 565). Auf verwandte Vorstellungen bei den Mandäern verweist Jensen (Kosmologie der Babylonier S. 22 Anm. 2). Es ist zu vermuten, daß Hesekiel und der Verfasser von Jes 14, 13[1]) diesen Mythos während des Exiles kennen gelernt haben.

Im Volke Israel wird diese mythologische Vorstellung nur wenig bekannt gewesen sein, keine Spur deutet darauf, daß sie in Israel, abgesehen von der allerletzten Zeit, irgendwelche Rolle im Volksglauben gespielt hat, am allerwenigsten darauf, daß man jenen Götterberg als Wohnsitz Jahwes gewertet habe. Es scheint mir deshalb auch durchaus nicht richtig zu sein, wenn Stade (Gesch. des V. Isr. II S. 8) und Smend (Altt. Rel.-Gesch.² S. 274 Anm. 1 und S. 447 Anm. 3) u. a. der Meinung sind, daß bei Hesekiel der Götterberg im Norden Jahwes provisorischer Wohnsitz gewesen sei, solange der Tempel wegen der in ihm verübten Greuel für Jahwe unzugänglich war. Darauf, daß 1, 4 der Prophet Jahwe von Norden kommen sieht, ist nicht viel Gewicht zu legen, denn in Wirklichkeit kommt doch Jahwe vom Himmel 1, 1; vermutlich aber kam der Sturmwind, den der Prophet in seinem visionären Zustande erblickte, tatsächlich aus Norden (s. Berthol. und Krae.). 11, 23 wendet sich die Schechina nicht nach Norden, sondern nach Osten; der Prophet verfolgt sie bis zum Ölberg, denn dieser grenzt den Horizont von Jerusalem aus nach Osten hin ab.

In später Zeit freilich wurde auch der Götterberg im Norden mit in das Inventar der jüdischen Eschatologie aufgenommen, in-

---

[1]) Die Stücke Jes 13 und 14, 4b—21 sind vermutlich aus den Hoffnungen herausgeboren, die man an das Auftreten des Cyrus knüpfte.

dem man ihn mit dem Berge Zion kombinierte. So erklärt es sich, wenn Ψ 48, 3 der Zion im äußersten Norden liegt (ירכתי צפון wie Jes 14, 13). Das läßt sich nur verstehen als eine Übertragung der Attribute des mythologischen Götterberges auf den Zion. Man trug alles herbei, was zur Ausgestaltung des Zionberges ins Wunderbare dienen konnte. Der Norden hat für die Späteren etwas Geheimnisvolles, in ihm suchte man das Wunderland, aus dem Gottes Strafgerichte — in alter Zeit kamen die Assyrer aus dem Norden — aber auch Gottes Heil kommt. Dadurch, daß der Zion in den höchsten Norden verlegt wird, werden alle die geheimnisvollen Eigenschaften, die der har moʿēd für die späteren Generationen offenbar hatte, auf den Zion übertragen. Es ist das ähnlich zu beurteilen, wie die eschatologische Idee, daß der Zion am Ende der Tage der höchste Berg der Welt wird Jes 2, 2; Mi 4, 1. Ein Zeichen für ein besonders hohes Alter der Vorstellung vom Götterberge vermag ich darin nicht zu sehn, wie z. B. Greßmann (Eschatologie S. 116).

Hes 28, 13 wird der Garten Eden mit dem Götterberge kombiniert. Auch der Garten Eden ist ursprünglich eine Götterwohnung, er wird גן אלהים genannt Hes 28, 13; 31, 8 f. oder gar גן יהוה Jes 51, 3; Gen 13, 10. In der Paradiesessage klingt dieser Gedanke noch nach, wenn Jahwe in der Abendkühle in diesem Garten spazieren geht Gen 3, 8. Die Früchte dieses Gartens haben geheimnisvolle Kräfte, sie verleihen höheres Wissen und Unsterblichkeit. Der wunderbare Gottesgarten erinnert an die babylonische Mythe von den Inseln der Seligen. Nach Babylon weisen auch die Paradiesesströme. Den Grundgedanken der Paradieseserzählung, das Verscherzen der Unsterblichkeit der ersten Menschen, teilt diese mit dem babylonischen Adapamythos. Näheres hierüber s. bei Stade: Der Mythus vom Paradies Gen 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel (ZATW 1903 S. 172—179).

II. Jahwe auf dem Gottesberge und Israel in Kanaan.

Das Resultat der im vorigen Kapitel geführten Untersuchung ist die Feststellung: Jahwe ist der Gott vom Sinai und naturhaft an diesen Berg gebunden. Solange die Verehrer dieses Gottes in unmittelbarer Nähe des Gottesberges wohnten, war diese Gebundenheit eine absolute, der Gott war nicht imstande, die Grenze seines Himâ zu verlassen (S. 8. 17. 29 f.). Es liegt aber in der Natur der Sache, daß eine solche absolute

Gebundenheit der Gottheit an eine bestimmte Stätte nicht mehr den religiösen Bedürfnissen genügt, wenn das diese Gottheit verehrende Volk weiterwandert. Schon in dem Umstande, daß die israelitischen Stämme in Ägypten in ihrer Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft allem Anscheine nach eine Machtwirkung des Sinaigottes erkannten, liegt implizite der Glaube vor, daß es dem Gotte möglich ist, den Berg zu verlassen, denn irgendwie muß er doch an der Befreiung persönlich beteiligt gewesen sein. Eine Fernwirkung, sei es durch sein Wort, sei es durch seinen schöpferischen Willen, ist jedenfalls eine der alten Zeit fremde Annahme und setzt schon die reifere Vorstellungswelt einer weit späteren Zeit voraus. Wir werden also zu schließen haben, daß die Vorstellung von einer nur relativen Gebundenheit an den Gottesberg diejenige von der absoluten abgelöst hat. Dieser Umschwung hängt zeitlich mit der Weiterwanderung des Volkes durch die Wüste zusammen. Als dann aber die Israeliten in Palästina seßhaft wurden, war es für ihr religiöses Empfinden unerträglich, daß Jahwe auf dem Sinai zurückblieb, und wir werden denn auch erkennen, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Sinai die Wüstenzeit nicht allzulange überdauert hat. Natürlich hat sich diese Lösung Jahwes vom Sinai nicht mit einem Schlage vollzogen, wir werden Kompromißvorstellungen kennen lernen, nach denen Jahwe zwar auf dem Sinai wohnt, seine eigentliche Wirkungssphäre aber das Land Kanaan ist. Ja, mit besonderem Nachdrucke erhielt sich die Sinaivorstellung in gewissen Kreisen, die gegen die Bedrohung des Jahwismus durch die Einflüsse der kananäischen Baalreligion einen energischen Kampf führten und deren geistiger Führer Elia war.

Die Aufgabe dieses Kapitels beschäftigt sich also mit der Frage, wie sich der Verkehr des auf dem Sinai wohnenden Jahwe mit seinem Volke in den ersten Zeiten der Trennung vom Sinai vollzogen hat.

1. Die in Ex 33 enthaltenen Lösungsversuche sind erst der literarische Niederschlag von Vorstellungen, die einen längeren Zeitraum umfassen. In der ersten Zeit des Abzuges, solange Mose lebte, machte sein intensives religiöses Empfinden einerseits und seine Autorität über das Volk andrerseits ein persönliches Eingreifen der Gottheit an sich unnötig. Da Mose sich im Vollbesitz des Willens Jahwes fühlte, so war seine Person der gegebene Mittler, der weitere Mittlerschaft ausschloß (vergl. S. 37f.). Und in dem von ihm gestifteten Institut des Orakelwesens hat Mose dann ein Erbe hinterlassen, das es auch den späteren Geschlechtern möglich machte, sich in zweifelhaften Fällen Wunsch und Meinung

Gottes einzuholen. Aber diese Einrichtung, die doch nur bei den wichtigeren Lebensfragen in Tätigkeit gesetzt wurde, genügte nicht dem lebendigen Bedürfnisse der Israeliten nach der Nähe der Gottheit. Eine solche durch magische Zaubermittel künstlich gewonnene Kundgebung Jahwes war wohl ein wertvoller Besitz, stand aber in gar keinem Verhältnis zu den gewaltigen Kundgebungen, deren Zeugen sie oder ihre Voreltern am Fuße des Sinaiberges tagtäglich gewesen waren. Dieser heilige Drang nach einem Schauen der Gottheit, durch das man ihrer Nähe bewußt wurde, führte dazu, daß man auch in verwandten Naturerscheinungen fern vom Sinai die Spuren Jahwes erkannte. Auch anderswo, als am Sinai, gab es Wolken und Gewitter.

So begegnet uns die Vorstellung von der Repräsentation Jahwes durch die Wolkensäule (עמוד ענן Ex 13, 21; Nu 12, 5; 14, 14; Dt 31, 15 JE und עמוד חענן Ex 14, 19; 33, 9. 10; עב חענן Ex 19, 9 oder einfach ענן oder חענן Ex 14, 20; 34, 5; Nu 11, 25) oder die Wolken- und Feuersäule (עמוד אש וענן Ex 14, 24 oder ע׳ענן und עמוד אש Ex 13, 21 f.; Nu 14, 14) in der Anschauungswelt von J. Diese Wolken- und Feuersäule scheint man in alter Zeit als das Panim Jahwes im Sinne einer Teilerscheinung des Gewittergottes aufgefaßt zu haben, wie man das Panim eines Gottes oder Menschen für eine von diesem selbst unterschiedene Repräsentation oder Teilerscheinung hielt (s. S. 31 f.). In dem Begriff der Wolkensäule und Feuersäule haben wir eine Kombination der Gewittervorstellung und der Vulkanvorstellung Jahwes; wir können uns aber vorstellen, daß während der Weiterwanderung des Volkes in erster Linie die Gewitterwolke die Erinnerung an Jahwe wachrief. Aus Ex 33 ist uns bereits die Anschauung bekannt, die die Wolkensäule in enge Beziehung mit dem Offenbarungszelte setzt. Diese Vorstellung finden wir auch Nu 11, 25; Dt 31, 15 (JE) und Nu 12. In letzterem Kapitel ist sie deutlich in den Zusammenhang der elohistischen Erzählung hineinkorrigiert, so wird z. B. V. 4 in diesem Sinne ergänzt. Das ergibt sich aus der doppelten Zitation des Mose und Aaron in V. 4 und V. 5. Ebenso wird V. 9 und V. 10 das Fortgehn Jahwes zweimal erzählt: V. 9 וילך und V. 10 וחצמוד סר מעל האחל, beides schließt sich genau genommen aus. Wir dürfen annehmen, daß ein Bearbeiter das einfache Kommen und Gehen bei E durch die Schilderung der ihm aus J geläufigen Art der Erscheinung Jahwes erweitert hat. Wir haben aber auch schon festgestellt, daß sich hierin die Vorstellung einer späteren Zeit von dem intimen Verkehr zwischen Jahwe und Mose wiederspiegelt, und daß in Wahrheit beide eine selbständige, von einander unabhängige Bedeutung haben (S. 33 u. 34).

Eine zweite, weit ältere und ursprünglichere Anschauung innerhalb J tritt uns entgegen in Ex 14, 24. 25b (J wegen יהוה und מצרים und ישראל als Sing.; 25a ist ein den Zusammenhang störendes Stück aus E) und Ex 14, 19 und 20 (s. unten). Erstere Stelle lautet: „Um die Morgenwache blickte Jahwe in einer Feuer- und Wolkensäule nach dem Heerlager Ägyptens und brachte das Heerlager Ägyptens in Verwirrung. Da sprachen die Ägypter (מצרים): „Laßt uns fliehen vor Israel, denn Jahwe kämpft für sie gegen Ägypten.“ Ex 14, 19 und 20 bilden eine lehrreiche Dublette: in V. 19a und 20aα (bis ישראל) bewegt sich der מלאך האלהים von der Spitze des Lagers an das Ende und stellt sich zwischen die beiden Heerlager der Ägypter und Israeliten; in 19b und 20aβb bewegt sich die Wolkensäule von der Spitze hinter das Volk, indem sie den Tag verdunkelt und die Nacht mit einem so blendenden Licht erhellt, daß „diese und jene“, Ägypter und Israeliten, einander nicht nahe kommen können. Die erstere Variante ist durch אלהים und durch מחנה ישראל und מ׳ מצרים als zu E gehörig erwiesen, der מלאך gehört also zu E, wie entsprechend der עמוד הענן zu J. In beiden Beispielen erscheint die Wolkensäule als Helferin in der Not, indem sie durch ihr plötzliches Einschreiten eine kriegerische Gefahr zugunsten der Israeliten abwendet. Wir werden es hier mit einer im Volke lebendigen Anschauung zu tun haben, da sie gut in die Situation, in der sich die Israeliten nach Verlassen des Sinai befanden, hineinpaßt und sich aus ihr erklärt. Daß es sich um eine plötzliche und vorübergehende Erscheinung handelt, ergibt sich aus der Zeitangabe: „um die Morgenwache“ und der Artikellosigkeit von אש und ענן, wodurch sich die Kombination mit der Wolken- und Feuersäule, die ständig das Heer begleitet als nicht ursprünglich ausweist. Die häufige Beobachtung einer Gewitterwolke in der Wüste mit ihren Begleiterscheinungen rief im Volksglauben die Überzeugung wach, daß Jahwe in Zeiten der Gefahr und Not sein Panim vom Sinai her sandte zur Hülfe der Seinen, man deutete also die zufälligen Naturerscheinungen in absichtliche Kundgebungen zugunsten seiner neuen Verehrer um. Diese Vorstellung liegt auf einer Linie mit der dem Deboraliede zugrunde liegenden, wonach Jahwe zu den Kämpfen der Israeliten persönlich vom Sinai herbeieilt. An unserer Stelle ist im Gegensatz zu Ri 5 die Gebundenheit Jahwes an den Sinai noch eine absolute, er selbst bleibt zurück und sendet nur eine Art von Repräsentanten; man kann aus V. 24 erkennen, daß Jahwe sich nicht in der Wolke selber befindet und aus ihr herausblickt, was durch die Präposition בעד (Gen 26, 8; Ri 5, 28; 2 Sam 6, 16; 2 Kö 9, 30; Prov 7, 6; 1 Chr 15, 29) oder מן (Dt 26, 15; Ψ 14, 2;

53, 3; 85, 12; 102, 20; Thr 3, 50) ausgedrückt sein müßte, sondern Jahwe schaut sie an vermittelst oder in der Wolke, nämlich insofern man in der Wolke Jahwes Panim erkannte. In naiver Weise schiebt hier der Erzähler den Ägyptern israelitische Vorstellungen unter. Wir erkennen hier schon die ersten Spuren davon, wie sich allmählich die Erweiterung der Gottesvorstellung Jahwes zum Kriegsgotte vollzieht, indem man die sieghaften Erfolge durch Kombination mit den bekannten Naturphänomenen des Gewittergottes als mit Hülfe Jahwes errungen auffaßte.

Diese altertümliche Vorstellung erscheint aber bereits beim Jahwisten im Rahmen einer weniger lebendigen und mehr auf Reflexion beruhenden systematisierteren Form der Sage, nach welcher die Wolken- und Feuersäule die Führung des Heereszuges durch die Wüste vollzieht. Der Jahwist beginnt seine Schilderung des Auszuges mit den Worten Ex 13, 21 f. (J wegen יהוה und נחה): „Jahwe ging vor ihnen her, tagsüber in einer Wolkensäule, um sie des Weges zu führen, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen Licht zu geben, so daß sie Tag und Nacht marschieren konnten; und nicht wich die Wolkensäule am Tage, und die Feuersäule stand in der Nacht an der Spitze des Volkes.“ Dieselbe Vorstellung findet sich in J nach Nu 14, 14. Wir werden sie als eine Art theologisierender Ausdeutung des alten Wortes Ex 33, 14: „Mein Panim geht mit“ aufzufassen haben, das Schematische und Künstliche verrät sich auch in der Abzweckung, dadurch ein ununterbrochenes Wandern am Tage und in der Nacht zu ermöglichen (Ex 13, 21). Diese Anschauung ist dann die herrschende geblieben, die wir auch bei D und P mutatis mutandis wiederfinden werden.

Im Zeitalter des Jahwisten scheint sich mehr und mehr die Vorstellung geltend gemacht zu haben, daß die Wolke das Vehikel Jahwes vom Himmel auf die Erde sei (Ex 19, 9; 34, 5). Die verschiedenen Auffassungen in J reflektieren bei der in religiöser Hinsicht wenig befangenen Art dieser Quellschrift die einzelnen Stadien der Entwicklung, die die Auffassung der Wolken- und Feuersäule in den verschiedenen Perioden durchlaufen hat. Wir erkennen daraus, daß die ursprüngliche, auf das engste mit der umgebenden Natur zusammenhängende Vorstellung mit der Zeit aus diesem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und einer den Weltlauf ins Wunderbare steigernden Auffassung angepaßt wurde; ein Prozeß, der durch die Tätigkeit des Deuteronomisten und des Priesterkodex noch mehr und mehr gesteigert wurde. Neben der Gewitterwolke begegnet uns häufig der Kerub als Vehikel Jahwes, besonders Hes 9, 3; 10, 1 ff. 18; 11, 12; Ψ 18, 11.

Die Kerube sind zweifellos phantastische Fabelwesen, halb Mensch halb Tier, die aus fremden Mythologien stammen (s. Dibelius, Lade Jahwes S. 72 ff.) und z. T. als Wächter heiliger Stätten, z. T. als Träger der Götter (a. a. O. S. 79 f., 83) galten. Beide Bedeutungen sind auch in das Alte Testament eingedrungen. In ihrer Eigenschaft als Träger Jahwes sind sie offenbar schon frühzeitig mit der Gewitterwolke kombiniert und haben die Gottesbezeichnung „Kerubenthroner" 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2; 2 Kö 19, 15; Ψ 80, 2; 99, 1 veranlaßt (vgl. Stade, Altt. Th., § 41, 1).

Beim Elohisten lesen wir von der Offenbarung Gottes in der Wolke Ex 19, 16, die Theophanie besteht hier nach E in einer Kundgebung als Gewittergott, während wir bei J diejenige eines Vulkangottes erkannten (S. 16). Ob aber E auch von einer vom Sinai gelösten, selbständigen und beweglichen Wolkensäule gewußt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. In dem elohistischen Kapitel Nu 12 beruht das Kommen und Gehen Jahwes in der Wolkensäule auf Einarbeitung (S. 48). In Nu 11, 25 begegnet uns die Erscheinung Jahwes in der Wolke ebenfalls in elohistischem Zusammenhange; hier steht בענן freilich in Verbindung mit dem Namen יהוה, das wird aber von den meisten als Zeichen für E[2] gedeutet (s. dazu S. 19). Auch Dt 31, 15 treffen wir die Wolkensäule in einem Stücke, das meist zu E gerechnet wird. Da aber in V. 17 f. beide Vorstellungen vom heiligen Zelte, die in Ex 33, 7—11 kombiniert vorliegen (S. 32 f.), zu finden sind, so werden die zusammengehörigen Verse 14. 15 und 23 dem Geschichtswerk entnommen sein, das JE in ihrer Vereinigung darstellt. Wie dem aber auch sei, es ist von vornherein wahrscheinlich, daß sich die alte Tradition von der Repräsentation Gottes in der Wolkensäule in nordisraelitischen Kreisen ebensowohl erhalten hat, wie in den Kreisen, denen J nahe steht. Wenn wir trotzdem jene Vorstellung in E gar nicht oder fast gar nicht vorfinden, so liegt das daran, daß E an dieser Vorstellung irgendwie Anstoß genommen und sie deshalb mit Absicht unterdrückt hat. Dafür spielt bei ihm, wenigstens Ex 14, 19 f., der מלאך האלהים die Rolle, die bei J die Wolkensäule innehat. Obgleich nun der Engel Gottes in die alten Sinaisagen mit ihrer naturhaften Gottesvorstellung gar nicht hineinpaßt, so ist er doch bei E noch mehrfach zu finden, z. B. Ex 23, 20; 32, 34 (cf. auch Gen 21, 17; 22, 11 u. ö.), wie sich denn der Engel Gottes sehr oft als der probate Mittler erwiesen hat, der alle anstößigen Aussagen über Jahwe auf sich nimmt.

2. Wir dürfen wohl annehmen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Wolken- und Feuersäule als Jahwes Panim, das in

Fällen der Gefahr zur Rettung seines Volkes herbeieilt, den religiösen Ansprüchen an Jahwe genügt hat, solange sich das Volk in der Wüste aufhielt. Wir haben in dieser Anschauung die Brücke von der Annahme einer absoluten Gebundenheit Jahwes an den Gottesberg zu derjenigen einer nur relativen. In der Zeit der Eroberung Palästinas herrschte bei den alten Israeliten der Glaube, daß Jahwe selbst den Sinai verlasse und an der Spitze seiner kriegerischen Scharen heranstürme, um an den Kämpfen gegen die Feinde Israels persönlich teilzunehmen. Diesen Glauben bezeugt in erster Reihe das Deboralied Ri 5. Dieses Lied gilt der Forschung als eines der ältesten Dokumente der hebräischen Literatur, das auf uns gekommen ist. Der Inhalt des Liedes, das mit Segen und Fluch über die Beteiligung der einzelnen Bruderstämme an einem Feldzuge des Stammes Isaschar gegen den kanaanäischen Stadtkönig Sisera und Genossen quittiert, läßt erkennen, daß die Konzeption des Liedes durch die in ihm geschilderten Ereignisse unmittelbar veranlaßt ist. Die Ereignisse weisen in die Zeit der Kämpfe der israelitischen Stämme mit den Urbewohnern während des Eindringens der ersteren in Kanaan.

Aus dem Liede geht hervor, daß der Sieg der Israeliten einem heftigen Gewitter, das für die Feinde verhängnisvoll geworden ist, zu verdanken ist, und daß man darin ein unmittelbares Walten Jahwes, der persönlich vom Sinai herbeigestürmt kam, erblickte, so daß das Lied in die Form eines Dankliedes gegen Jahwe (V. 3) eingekleidet ist.

Der Text des Deboraliedes ist nun freilich im Laufe der Jahrhunderte in stärkster Weise verderbt, und man hat viel Mühe darauf verwendet, eine irgendwie glaubwürdige Textform herzustellen.[1]) Die für uns in Betracht kommenden Verse

[1]) Außer den Kommentaren von G. F. Moore in The International Critical Commentary 1895 — derselbe hat auch die Textausgabe in P. Haupts The Sacred Books of the Old Test. 1900 bearbeitet —, Budde in Martis Sammlung 1897, Nowack in Nowacks Handkommentar z. A.T. 1902 und Lagrange 1903 kommen in Betracht die Spezialarbeiten von J. Ley, Grundzüge des Rhythmus 1875 S. 214f. Bickell, Carmina vet. test. metr. 1882 S. 195ff. Aug. Müller, Das Lied der Debora (Königsberger Studien I 1 ff. 1887). C. Niebuhr, Versuch einer Rekonstellation des Deborahliedes 1894. Winckler, Altorientalische Forschungen II 1894 S. 192, III 1895 S. 291f. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel 1896 S. 122f. H. Grimme in ZDMG. 1896 S. 572ff. J. Marquart, Fundamente isr. u. jüd. Gesch. 1896 S. 1ff. Stephan, Das Deboralied, Erlanger Dissertation 1900. Winckler, Gesch. Israels II S. 130ff. A. Segond, Le cantique de Débora, Genève, thèse 1900. C. Bruston, Le cantique de Débora (Rev. de Théol. et de Philos. 1901, 2 p. 144ff. und selbständig Montauban 1902). Rothstein, Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprünglich rhythmische Form desselben in ZDMG. 1902

teilen das Schicksal der allgemeinen Textverderbnis in großem Maße. Es handelt sich zunächst um V. 20 und 21. Der masoretische Text von V. 20: „Vom Himmel kämpfen die Sterne, aus ihren Bahnen kämpfen sie gegen Sisera" ist verständlich und gibt einen guten Sinn, verdächtig ist nur das doppelte נלחמו in den Parallelgliedern und der z. T. abweichende Text der Übersetzungen, besonders der Pešiṭta. Auf Grund der Peš. und LXX cod. B., der das erste נלחמו durch *παρετάξαντο,* das sonst übliche Wort für das hebräische ערך wiedergibt, rekonstruiert Rothstein (a. a. O. S. 201—207)

ערכו כוכבים מִמסלותם
נלחמו מִן־שמים עם סיסרא

In V. 21 sind die ersten Worte verständlich, das übrige aber zweifellos verderbt. Auf Grund eines sehr scharfsinnigen Apparates gewinnt Rothstein (S. 207 ff.) folgenden Text:

נחל קישון גרפם
קדמו מים מרכבותם

„Der Bach Qišōn riß sie fort, die Wasser kamen ihren Kriegswagen zuvor". Der Gedanke paßt zwar vorzüglich, ich gestehe aber, daß das große Aufgebot von Scharfsinn, das zur Herstellung obigen Textes nötig war, dem Glauben an die objektive Richtigkeit etwas hinderlich ist, wie denn ja auch Rothstein selbst seine Konjekturen mit aller nötigen Reserve vorbringt (S. 442 f.). Immerhin ist die Feststellung mit den geringen verfügbaren Mitteln in durchaus methodischer Weise erfolgt, und der Inhalt des ganzen Liedes bestätigt, daß der so entstandene Gedanke dem ursprünglichen Wortlaute nicht allzu fern liegen dürfte.

Aus diesen Versen erfahren wir, daß in der Schlacht bei Taʿnak der durch Regengüsse angeschwollene Bach Qišōn die Rosse der Feinde mit sich fortgerissen habe. Dieser Bach, der sonst während des Sommers meist gar kein Wasser führt, kann nach starken Gewittern sehr gefährlich werden; auch in der Schlacht beim Tabor am 16. April 1799 soll er viele Araber verschlungen haben (Budde im Kommentar S. 47). Dieses zur rechten Zeit eingetretene Gewitter wurde als eine Wirkung des für die Israeliten kämpfenden Gewittergottes, als dessen Bundesgenossen hier die Sterne erscheinen, aufgefaßt. Denn die Eingangsverse stellen die Ereignisse der Schlacht als eine preiswerte Großtat des vom Sinai herbeistürmenden Jahwe dar.

S. 175 ff. 437 ff. 697 ff.; 1903 S. 81 ff. 344 ff. N. Schloegl, Le Chapitre V du livre des Juges (Rev. Bibl. 12₃, Juillet 1903 S. 387 ff.).

Das Herankommen Jahwes schildern die Verse 4 und 5. V. 4 scheint in Ordnung zu sein, nur statt des zweimaligen נטפו in den parallelen Gliedern ist nach der LXX (*ἐταράχθη* bezw. *ἐξεστάθη)* an erster Stelle נָמֹגוּ zu lesen. In V. 5 wird das störende זה סיני seit Moore meist als erläuternder Zusatz zu הרים aufgefaßt, etwa in der Art wie 1 Kö 14, 4; Ies 23, 13 u. v. a. Aber hier müßten zum mindesten irgendwelche anderen Worte durch diesen Zusatz verdrängt sein, da 5a keine Parallele hat. Dafür werden wir die Worte besser für einen sehr alten Schreibfehler halten, älter als die Übersetzungen und Ψ 68_9, und als ursprünglichen Text רגזו (Winckler und Marquart) oder noch besser זָע סיני (Grätz) ansehn. Der Sinai ist nun die gegebene Parallele zu הרים; das würde auch einer von Rothstein (a. a. O. 1902 S. 440) konstatierten stilistischen Eigentümlichkeit unseres Liedes entsprechen, die in einer auffallenden Gegenüberstellung von allgemeinen und speziellen Begriffen in den Parallelgliedern besteht, vgl. מים und נחל קישון V. 21. מפני אלהי ישראל bildet dann die Parallele zu מיהוה, während das zweite יהוה als Zusatz einer späteren, solche Hypertrophie von Gottesnamen liebenden Zeit angehört. Endlich ist נזלו wegen der besseren Parallele zu רעש mit den Versionen als נָזֹלּוּ zu lesen. Danach lauten die Verse: „Jahwe, bei deinem Auszuge von Seïr, da du einherschrittest vom Gefilde Edom, da zitterte die Erde und der Himmel geriet in Schwanken und die Wolken trieften von Wasser, die Berge erzitterten vor Jahwe, der Sinai bebte vor dem Gotte Israels.

Die Eingangsverse dieses Liedes schildern also, wie Jahwe unter dem Zittern und Beben von Himmel und Erde von den Bergen des Südens herbeistürmt, um für die Seinen zu kämpfen. In den Begleiterscheinungen erkennen wir deutlich die Gewittermächte und die vulkanischen Manifestationen wieder. Gott kommt vom Seïr und, was dasselbe besagt, von den Gefilden Edoms, weil für die im Negeb wohnenden Judäer das aus der Wüste kommende Gewitter über den edomitischen Bergen zuerst sichtbar wird; diese mußte also der vom Gottesberg kommende Jahwe zuerst passieren. Als Bundesgenossen des Gewittergottes werden meteorologische Mächte genannt, die himmlischen Gewässer, die Gott bekanntlich bei der Schöpfung von den unterirdischen Gewässern geschieden hat, die Wolken mit ihren Regengüssen und die Sterne, die vermutlich irgendwie als Aufbewahrungsorte der Blitze in Betracht kommen, wie überhaupt die Sterne oft bei primitiven Völkern als Wettermacher angesehen werden (cf. z. B.

Wellhausen, Reste des arab. Heidentums[2] S. 54 Anm. 2). Die Mächte verbinden sich zum Kampf gegen Sisera, dessen Niederlage dann auch durch die Folgeerscheinungen eines mächtigen Gewitters herbeigeführt wird.

Der enge Zusammenhang zwischen dem Erscheinen Jahwes, dem Gewitter und dem dadurch gewonnenen Siege der Israeliten bezeugt, daß hier die Begleiterscheinungen Jahwes nicht, wie sonst mehrfach, als schriftstellerische Einkleidung aufzufassen sind, sondern daß sie hier als die natürlichen Bundesgenossen Jahwes in Betracht kommen. In dem Erzittern der gesamten Natur spricht sich in poetischer Weise der überwältigende Eindruck eines schweren Gewitters aus. Der Einblick, den uns das Deboralied in die religiösen Anschauungen z. Z. der Eroberung des Heiligen Landes gewährt, ist also der, daß Jahwe noch auf dem Sinai wohnt, daß er aber in Zeiten der Not und des Krieges zum Schutze der Seinen herbeistürmt. Es ist auch nicht mehr die einzelne Wolke, das Panim Jahwes, die durch plötzliche Lichteffekte, wie etwa die Blitze, die Feinde in Schrecken setzt, sondern es ist der majestätische Gewittergott mit seinem ganzen naturhaften Apparat, der oben am Himmel für die Seinen kämpft, nicht mehr eine Teilerscheinung des einsamen Gottes, sondern dieser Gott selbst. Jahwe ist also nicht mehr unbedingt an den Sinai gebunden, sondern kann ihn verlassen, wann er es will. Das Wohnen Jahwes auf dem Gottesberge ist eine Vorstellung geworden, die nicht mehr auf täglicher Anschauung und Beobachtung beruhte, sondern sie wurde zur Tradition, ohne Anknüpfung mehr an das wirkliche Leben. Dem religiösen Bedürfnisse genügte es, zu wissen, daß Jahwe, wenn es Not tat, zur Stelle war.

3. Als ein weiteres Repräsentationsmittel Jahwes während der Wüstenwanderung der Israeliten pflegt man auch die Lade Jahwes anzusehn. Da ich der Ansicht bin, daß die heilige Lade als Kultobjekt während der Wüstenzeit nicht in Betracht kommt, so werde ich mich an dieser Stelle nur auf die Begründung dieser Überzeugung beschränken, um dann an der Stelle, wo die Lade meiner religionsgeschichtlich hingehört, auf ihre Bedeutung als Behausung der Gottheit näher einzugehn (Abschnitt III Kap. 3).

Die Annahme, daß die Lade Jahwes ein Wüstenheiligtum gewesen sei, läßt sich aus den alten Quellen des Pentateuch nicht erhärten, es läßt sich vielmehr wahrscheinlich machen, daß die alten Sagen des Auszuges in ihrer ersten Form von der Lade nichts gewußt haben. Erwähnt wird die Lade innerhalb des Pentateuch im Zusammenhange von J und E nur Nu 10, 33—36 und 14, 39—45. Nu 10, 33 ff. wird meist zu E gerechnet, denn man

J ist Hobab der Führer in diesem Stücke (V. 29 ff.). auch scheint הר יהוה, was sich bei J nirgends findet, erst später aus ursprünglichem הר האלהים geändert zu sein. Danach scheint also E die Lade als Führerin durch die Wüste angesehn zu haben, und wir hätten damit zu den Ex 33 vorliegenden noch ein weiteres Kommunikationsmedium. Gleichwohl dürfte hier die Erwähnung der Lade nicht einmal in den Zusammenhang von E ursprünglich gehören, denn sie wird hier als bekannte Größe eingeführt, obwohl vorher nirgends von ihr die Rede war. Die Verse bilden ein selbständiges Stück für sich, deren Fehlen den Zusammenhang der Erzählung des Elohisten in keiner Weise stören würde, ja er würde sogar viel glatter, da sich 11, 1 unmittelbar an 10, 33a anschließt. Auch deshalb paßt die Erwähnung der Lade schon nicht in den Organismus der Erzählung, weil von Krieg nirgends die Rede ist, der Durchzug vollzieht sich vorläufig noch in allem Frieden. Die Lade kommt auch nicht als Kultobjekt in Betracht, sondern einfach als Führerin durch die Wüste. Als solche könnte ihre Aufgabe ja nach 1 Sam 6, 7 ff. zu verstehen sein (Klostermann), aber hier ist diese Vorstellung so vereinzelt, daß auf sie nichts zu geben ist, sie würde nur, wie Dibelius, Lade Jahwes S. 112 richtig bemerkt, etwas beweisen in Verbindung mit anderen Berichten. Endlich scheinen schon die alten Rabbinen ihrer Meinung, daß es sich hier um ein aus anderen Zusammenhängen versprengtes Stück handle, durch das eigentümliche Nūn hefuka ׆ — : Ausdruck gegeben zu haben (cf. Franz Delitzsch in der Luthardtschen Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben III, 1882 S. 225 ff. und Ginsburg, Introduction to the mass. — crit. edit. of the Hebrew Bible S. 341—343). Die Absicht der Interpolation war natürlich, die an sich alten und auch wohl echten „Signalworte“ als mosaisch zu vindizieren. Auch Kap. 33 fehlt sie unter den Ersatzstücken von Jahwes Gegenwart, und die Versuche, sie hineinzuinterpretieren, sind als unzulänglich anzusehn (s. S. 32 f.). Die Annahme Kuenens und Krätzschmars, daß ihre Stiftung in Ex 24 ursprünglich berichtet sei, darf ebenfalls als verfehlt gelten (S. 22 f.).

In Nu 14, 44 wird die Lade ziemlich nebensächlich und unerwartet erwähnt. Hier paßt sie an sich schon besser hin, da es sich um eine kriegerische Aktion handelt. Die Nebensächlichkeit und Isoliertheit der Erwähnung der Lade stellt uns vor die Alternative: entweder war das Mitnehmen der Lade in den Krieg etwas ganz Selbstverständliches, so daß eine besondere Erwähnung überflüssig war, oder aber die Lade ist aus irgendeinem Grunde an dieser Stelle später eingeschoben. Wenn wir nun aber berück-



sichtigen, daß die Lade nur zweimal im Pentateuch erwähnt wird, von denen die erste Erwähnung als spätere Eintragung leicht erweislich ist, so wird man leicht vermuten, daß sie auch an dieser Stelle nicht ursprünglich ist. Wir werden vielmehr die Hineinziehung der Lade als eine Erklärung von „Jahwe ist nicht in eurer Mitte" V. 42 aufzufassen haben. In alter Zeit war Jahwes Gegenwart kenntlich an der Gewitterwolke, und in diesem Sinne ist das אין יהוה בקרבכם aufzufassen, für die Späteren, die nach Saul und David lebten, verband sich damit die Vorstellung von der heiligen Lade.

Es ist auffallend genug, daß überhaupt weder von J noch von E die Lade häufiger erwähnt wird, obgleich diese beiden Quellschriften in einer Zeit entstanden sind, in der die bedeutungsvollen Ereignisse, die sich an die Lade knüpften, noch in aller Gedächtnis sein mußten. Recht schwerwiegend ist meines Erachtens als Zeugnis ex silentio ihre Nichterwähnung bei den kriegerischen Operationen gegen die Amalekiter (Ex 17, 8—16), gegen Siḥon und Og (Nu 21), Ai (Jos 8), die fünf kananäischen Stadtkönige (Jos 10) u. a., besonders auch in der Deboraepisode Ri 4 und 5, wo Jahwes Einschreiten in einer Weise beschrieben wird, die sich mit der Anwesenheit der die Gottheit repräsentierenden Lade nicht verträgt (s. S. 50). Es läßt sich auch kein plausibler Grund eruieren, der die Späteren veranlaßt haben könnte, die Erwähnung der Lade in den alten Quellen absichtlich zu unterdrücken, vielmehr dürfen wir uns darüber wundern, daß J und E der Versuchung, das zu ihrer Zeit so hochberühmte Heiligtum auch in die Wüstenperiode zurückzuprojizieren, nicht häufiger erlegen sind. Alle diese Erwägungen bezeugen, daß den alten Sagen die Lade unbekannt war. Und die Erinnerung daran, daß die Lade in der Wüstenzeit noch nicht existierte, hat sich auch noch über die Zeit hinaus erhalten, wo die Lade im Mittelpunkte des religiösen Interesses stand, bis in die Zeit von J und E.

Abgesehen vom Pentateuch begegnet uns die Lade mehrfach in den Erzählungen von dem Einzuge der Israeliten in Kanaan. Die hierfür in Betracht kommenden Kapitel haben ganz besonders viele Überarbeitungen und Ergänzungen erfahren, und es macht große Schwierigkeiten, die bekannten alten Quellen herauszuschälen, wie ein Blick auf die verschiedenartigen Resultate der Quellenscheidung bei Steuernagel, Holzinger und Procksch zeigt. Dadurch wird nun auch eine Beantwortung der Frage, ob die Erwähnung der Lade zur ursprünglichen Gestalt der Erzählung oder zu den Zusätzen gehört, erschwert. Wir werden die Frage von Fall zu Fall zu stellen haben.

Jahwegedanken gefährlich wurden. Es hat sich bis weit in die prophetische Zeit hinein in der Erinnerung der besten Kreise des Volkes der Eindruck erhalten, daß die reine Jahwereligion durch die Verbindung mit dem Baalismus eine Depravation erfahren habe (Am 5, 25; Hos 2, 16f.; 9, 10f.; 11, 1f.; 13, 4ff.; Jer 2, 2ff.). Einen Höhepunkt solchen religiösen Synkratismus' bezeichnet die Regierung des israelitischen Königs Ahab, dessen Gattin Izebel von Tyrus den tyrischen Baalkult auf gewaltsame Weise in Israel heimisch zu machen versuchte unter gleichzeitiger Schädigung des nationalen Jahwekultes. Diese Gefahr weckte den Eifer frommer Kämpfer für Jahwe, deren gewaltigster Elia war. Der Erzählungszyklus[1]), der die Person des Elia zum Haupthelden hat, stammt aus jenen Kreisen, die sich die Verteidigung ihrer durch die politischen Einflüsse scharf geschädigten Väterreligion angelegen sein ließen. Es ist nun leicht begreiflich und wird durch die Erfahrung auch sonst bestätigt, daß man in solchen Fällen mit dem Bestreben, die altüberkommene Religion in ihrer Reinheit zu erhalten, nur zu leicht in ein Extrem verfällt. So ist es auch diesen Kreisen ergangen; sie hielten an Vorstellungen fest, die ganz andere Kulturverhältnisse voraussetzten und nicht mehr in ihre Zeit paßten, die für uns aber zur Rekonstruktion der alten Nomadenreligion überaus wertvoll sind.

In der Eliaperikope weist Jahwe noch völlig die Spuren des alten Wüstengottes auf, er wohnt noch auf dem Gottesberg — hier Horeb genannt — und ist, wie es scheint, auch noch völlig an ihn gebunden. Will man mit Jahwe in unmittelbare persönliche Berührung kommen, so muß man zum Horeb hinauspilgern. Die religiöse Forderung einer Kommunikation zwischen dem Gotte und den Seinen wird durch Mittelwesen erfüllt. Zu solchen Zwischenwesen gehört der Engel, der dem Elia erscheint (1 Kö 19, 5 und 7; 2 Kö 1, 3). Der Engel ist hier nicht als eine Erscheinungsform Jahwes aufzufassen oder gar ein aus religiöser Scheu vor anthropomorphistischen Aussagen über Gott eingeschobener künstlicher Ersatz für den persönlichen Jahwe, wie sonst so häufig[2]), sondern deutlich ein von Jahwe ausgesandter Bote, der Elia an den Horeb zu leiten hat. Die Figur des hier in einer alten und kritisch unanfechtbaren Stelle als selbständige Persönlichkeit neben Jahwe erscheinenden מלאך יהוה gehört gewiß einer

[1]) Die ältere wertvollere Schicht umfaßt die Kapitel 1 Kö 17—19 (mit Ausnahme von 18, 31. 32a und 19, 9b — 11a *a*); 21, 1—20b *a* und vielleicht V. 27 bis 29; 2 Kö 1, 2—4. 17 bis אליהו, vielleicht auch V. 5—8.

[2]) Z. B. Ex 3, 2 (s. ob. S. 4), ferner Gen 22, 11, verglichen mit V. 12 ממני und V. 14 oder Gen 16, 7. 9. 10. 11, vgl. mit V. 13 u. ö.

alten volkstümlichen Vorstellung an und mag hier als eine geeignete Hilfsvorstellung in die Religion eingeführt sein, um eine Verbindungslinie zwischen dem fernen Gotte und dem in Kanaan ansässigen Volke herzustellen.

Neben dem Engel kommen Naturmächte als Jahwes Boten in Betracht, wie die Wolke, die den Regen herbeibringt 18, 44, das Feuer, das von Jahwe (מאת יהוה 18, 38 nach LXX Vulg. Trg.) und nicht vom Himmel kommt — in deutlichem Unterschiede gegen die Vorstellung der jüngeren Schicht der Eliasagen (2 Kö 1, 10), oder der „Wind" Jahwes, dessen Wirkung das plötzliche Erscheinen und Verschwinden des Propheten zugeschrieben wird (18, 12) — Vorstellungen, die, wenn auch in poetischer Form als Archaismen, noch Ψ 104, 3 f. durchklingen.

Ein weiteres Mittelwesen scheint auch „das Wort Jahwes" gewesen zu sein. Es ist jedenfalls ein auffallend feiner Unterschied zu konstatieren im Gebrauch der Phrasen ויהי דבר יהוה אל אליהו (17, 2. 8; 18. 1; 21, 17, 28), solange Elia fern vom Horeb weilt, und ויאמר יהוה, solange Elia auf dem Horeb sich befindet und hier persönlich mit Jahwe verkehrt (19, 15). Dadurch wird die Stimme, die Elia (V. 13) hört, als Jahwes Stimme bezeichnet[1]). Man darf wohl daraus schließen, daß hier ein geflissentlicher Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Reden mit Gott gemacht werden soll. Das Wort spielt ebenso wie der Name in der Antike eine weit selbständigere Rolle, als wir nachempfinden können, wir befinden uns hier bereits auf dem Wege zu einer Personifikation des Wortes. Das Wort ist, nachdem es von Gott gesprochen ist, eine selbsttätig wirkende Kraft, die wie ein Blitz an irgendeiner Stelle der Erde verheerend einschlagen kann (Jes 9, 7) oder an Menschen tödliche Wirkungen hervorruft (Hos 6, 5; Sap 18, 15 f.). So werden auch in dem babylonischen Weltschöpfungsepos die wunderbaren Wirkungen gepriesen, die das Wort Marduks auf die Entstehung von Himmel und Erde ausübt (Enuma eliš Taf. IV, V. 21 ff. in Keilinschr. Bibliothek Band 6, I. Hälfte S. 22 f.)[2]). Ähnlich müssen wir uns danach auch vorstellen, wenn Elia zu Jahwe betet (17, 20 f.; 18, 36 f.; 19, 4 f.) oder Jahwe erhört (17, 22), daß die Worte als geheime Boten von hüben nach drüben gehen (1 Sam 3, 21).

In engstem Zusammenhange steht auch hier die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Horeb mit seinen naturhaften Eigen-

[1]) Die Verse 19, 9b—11aα (bis לפני יהוה) sind ein unglücklicher Zusatz und kommen deshalb für uns nicht in Betracht.

[2]) Cf. Smend, Lehrbuch der Alttest. Religionsgeschichte², S. 445 f.

schaften: Majestätische Naturphänomene sind auch hier mit der Erscheinung Jahwes verbunden, erst der vor Ausbruch eines Gewitters so oft verderbliche Orkan, der unter mächtigem Sausen Berge zerbricht und Felsen zerschmettert[1], dann das durch den Donner hervorgerufene Erbeben der gesamten Natur, dann das Feuer — aber darin geht diese Theophanie (1 Kö 19, 11 f.) über die der alten Sagen hinaus, die Naturerscheinung ist nur der Vorbote der Erscheinung Jahwes, das Göttliche selbst manifestiert sich erst in der himmlischen Ruhe nach dem Sturm. Gott ist nicht mehr die animistisch beseelte Gewittererscheinung selbst, sondern diese ist nur die Begleiterscheinung, wie einst die alten meteorologischen Mächte, die den Sinai umschweben, Gott selbst hat sich seiner Naturfesseln entrafft. Ebenso thront er zwar noch in einsamer Größe auf dem Horeb, aber er greift doch machtvoll durch seine Boten ein in die Welt und leitet die Geschicke seines Volkes. Die Beschreibung der Theophanie hat gewisse Ähnlichkeit mit der in Ex 19, und auch hier gewinnen wir den Eindruck, daß die Epitheta für die Gewittergottvorstellung nicht völlig ausreichen; die Reihenfolge, nach der das Feuer den Abschluß der Erscheinung vor der דממה דקה bildet, dann das Wort רעש lassen auf die vulkanische Natur Jahwes schließen (s. S. 16).

Ob die Höhle (המערה 19, 9 zum ersten Male genannt) etwas zu bedeuten hat, vielleicht dieselbe ist, die Ex 33, 22 נקרת הצור genannt wird (Gunkel, Elias S. 23), läßt sich nicht feststellen. Da aus Ex 3 u. a. hervorgeht, daß der ganze Berg als heilige Stätte in Betracht kommt, so wird der Höhle innerhalb dieses Ḥimâ schwerlich eine selbständige Bedeutung, etwa als heilige Höhle, die letztlich auf die Verehrung chthonischer Gottheiten deuten würde, eignen. Wenn wirklich auf den Artikel etwas zu geben ist, so wird die Höhle der Sage nur bedeutungsvoll sein als die Stätte, wo Mose einst Gott geschaut hat. Die Sage selbst aber ist nicht ursprünglich, sondern eher eine Ausmalung bzw. Milderung der alten Sagenform, nach der Mose unmittelbar mit Gott auf dem Gipfel des Berges zusammengekommen ist. Die Höhle kann deshalb doch existiert haben und den Umwohnern des Berges bekannt gewesen sein.

Die Eliasagen reflektieren den Eindruck, den diese Heldengestalt auf seine Zeitgenossen gemacht hat, schwerlich stehen sie in einem allzugroßen Abstand von den in ihnen geschilderten Er-

[1]) Mir scheint die Auskunft Klostermanns, daß vor חזק ein קול (wie Ex 19, 16) ausgefallen sei, glücklicher als die Streichung der zu רוח nicht passenden Worte וחזק bis סלעים.

eignissen. Auch bei ihnen wird es sich um zunächst mündlich kolportierte Einzelanekdoten handeln, die ein gottbegnadeter Erzähler gesammelt und ungefähr in die uns vorliegende Form gebracht hat. Anfang und Schluß der Erzählungen fehlen, letzterer ist ersetzt durch 2 Kö 2, 1—18, ein aus einer anderen Quelle, die die Taten des Propheten Elisa verherrlicht, stammendes Stück. Die Eliasagen sind für uns eine wertvolle Quelle zunächst für die religiöse Denkweise der Kreise, aus denen sie stammen, so wenig wir sie auch im einzelnen für objektiv historisch halten können.

Wir erkennen aus ihnen, daß die Leute um Elia mit einem durch den Kampf besonders angefeuerten Eifer für die nach ihrer Meinung „reine Religion“ der Nomadenzeit eintreten. Sie verehren in Jahwe den alten auf dem Gottesberge Horeb wohnenden Naturgott. Gleichwohl aber können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die derartigen religiösen Vorstellungen mehr theoretischer als praktischer Art waren. Ältere überkommene und neuere religiöse Gedanken stehen unausgeglichen nebeneinander. In Wahrheit ist der Gott des Elia doch ein ganz anderer als das alte Naturnumen Jahwe vom Sinai. Die Macht des Sinaigottes war auf seinen heiligen Temenos beschränkt, des Elia Gott wirkt machtvoll auch in der Ferne, er leitet die Geschicke nicht nur seines eigenen Volkes, sondern wirkt auch auf die Länder fremder Götter ein, wie z. B. auf das aramäische Reich von Damaskus (19, 15), ja bei Elia hat der Gott schon bewußt ethische Züge, er ist der Gott des Rechts, der den Justizmord an Nabot an dem gottlosen Könige straft und sich der unglücklichen Witwen und Waisen annimmt. Elia beherrscht — wie Gunkel das ausdrückt (a. a. O. S. 54) — bereits „die Stimmung des Monotheismus“. Mit einer so gereiften Gottesidee verträgt sich genau genommen die Vorstellung einer räumlichen Beschränktheit der Gottheit nicht mehr, auch wenn man durch die Annahme von Zwischenwesen die Kluft einigermaßen zu überbrücken sucht. Die Kreise um Elia stehen mithin z. T. auf einem religiösen Niveau, das sie über die Kreise des Volkes, das infolge seiner Verquickung Jahwes mit Baal noch tief im Naturdienst steckt, weit erhebt, z. T. sind sie — man könnte sagen künstlich oder geflissentlich — reaktionär, indem sie trotz der veränderten Zeitverhältnisse an alten Formen haften geblieben sind.

Die eigenartige Stellung, die Elia unter seinen Zeitgenossen einnahm, läßt erkennen, daß das Volk im allgemeinen anders dachte als Elia, daß es sich von der Sinaivorstellung schon völlig emanzipiert hatte. Lebendig ist die Vorstellung nicht mehr im

Volke, sie mutet an wie ein künstlicher Anachronismus. Das historisch Wahrste innerhalb der Eliaperikope ist vielleicht die Schilderung der Verzweiflung des Jahwestreiters (19, 4. 14). Elia fühlt sich allein, von allen verlassen, das Werk seines Lebens ist ihm nicht gelungen. Einst hatte er das Volk Jahwes hinter sich gehabt (Kap. 18), aber die Idee, für die er kämpfte, hatte auf die Dauer in dem lebendigen Glauben des Volkes keine Wurzel geschlagen. Für das Volk wohnte Jahwe schon im Gelobten Lande, die alte reine Religion der Wüstenzeit war unwiederbringlich dahin. Elia war vielleicht der letzte, der bewußt und nachdrücklich an der alten Horebvorstellung festhielt.

Wir werden nicht daran zweifeln dürfen, daß das Auftreten des Elia viel dazu beigetragen hat, den Sieg des Jahwismus in Israel zu sichern, freilich eines Jahwismus, der etwas anders aussah als der des Elia seiner äußeren Form nach, und den veränderten Zeitläuften besser angepaßt war. Seine auf die Reinheit der Väterreligion gerichteten Ideen sind nicht verloren gegangen; wenn sie auch nicht populär geworden sind, so pflanzten sie sich doch fort in kleineren Kreisen oder in der Form von Sekten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Rekabiten in einem Zusammenhange mit der religiösen Bewegung stehn, die von Elia ausging. Der „Vater" dieser Sekte (Jer 35, 6) Jonadab ben Rekâb war ein Zeitgenosse Jehus (2 Kö 10, 15 ff.) und damit auch des Elia. Auch er war ein „Eiferer" für Jahwe und stiftete eine Sekte mit der Aufgabe, die Wüstenreligion, die goldene Zeit des Jahwismus (vgl. Am 5, 25; Hos 2, 16 f.; 9, 10 f.; 13, 4 ff.; Jer 2, 2 ff.) auch im Kulturlande zu erhalten, deshalb lebten sie ganz nach Nomadenart und hielten sich von allen Einflüssen der Kultur fern. Daß sie noch an der Sinaiwohnung ihres Gottes festhielten, könnte man vielleicht aus der Art ihrer Lebensweise schließen, doch besitzen wir keine Angaben darüber.

5. Aus der Eliaperikope haben wir den Eindruck gewonnen, daß die alte Vorstellung, nach der Jahwe auf dem Sinai wohnt, zur Zeit des Ahab keine lebendige Vorstellung im Volke mehr war. Wir werden es von vornherein für wahrscheinlich halten und es im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung bestätigt finden, daß die Israeliten schon viel früher, schon zur Zeit Davids, mit dieser Anschauung gebrochen haben. Wir befassen uns daher in diesem Abschnitt nur noch mit der Frage, wie sich die späteren literarischen Kreise mit den alten Sinaisagen abgefunden haben, und was für Material die Anspielungen der Späteren auf die Sinaizeit für unsere Kenntnis der traditionell gewordenen Anschauungen über jene Zeit etwa noch bieten.

Die Formen, in denen sich die alten Kernsagen beim Jahwisten und Elohisten widerspiegeln, haben wir im einzelnen bei der Analyse der in Betracht kommenden Exoduskapitel kennen gelernt. Beide sehen in der Sinaizeit eine vorübergehende Episode während des Wüstenzuges der Israeliten und machen zum Inhalte der Sinaiszene die Gesetzgebung. Da in den Eliasagen der Sinai noch nicht Gesetzesberg ist, so werden wir annehmen dürfen, daß sie ihrem Inhalte nach älter sind als das Buch des Jahwisten. Möglicherweise hat sich die Umwandlung des Gottesberges in den Gesetzesberg erst innerhalb der jahwistischen Schule vollzogen.

Vom Standpunkte einer gereifteren theologischen Erkenntnis aus benutzt D die alten Exodussagen als Folie für seine ethischen Lehren. D deutet die alten Sagen allegorisch und sieht in ihnen gewissermaßen Gleichnisse zur Illustration typischer Frömmigkeitsideale. So haben alle Einzelheiten des göttlichen Dramas am Sinai für D einen besonderen theologischen Zweck: Darin, daß Jahwe nur seine Stimme hören, nicht aber seine Gestalt sehn läßt, erkennt D einen Fingerzeig Jahwes, der das Volk davor bewahren soll, sich ein Bildnis von Gott zu machen (Dt 4, 12. 15ff.). Die Feuer- und Wolkensäule repräsentiert Jahwes, höchstes Gottvertrauen herausfordernde, väterliche Fürsorge für sein Volk (1, 31 bis 33); nach einer anderen Stelle versinnbildlicht die Feuererscheinung Jahwes Eifersucht (קנאה) 4, 24. Die Erscheinung der Herrlichkeit und Größe Jahwes, die mit Entsetzen erfüllt, aber doch nicht tödlich wirkt, soll dem Volke einen Begriff von der Wucht der Verantwortung geben, die sich aus dem Bundesschlusse mit einem solchen Gott ergibt 5, 20 ff.

Auch in der Darstellung der Ereignisse selbst hat D die Sagen seiner anders gearteten Gottesanschauung angepaßt. D steht der Quelle E weit näher als dem Jahwisten, so blickt Dt 4, 10—12; 5, 4 auf Ex 19, 16—19 (E) zurück, ebenso Dt 5, 21 ff. auf Ex 20, 18 bis 21, auch nennt D wie E den Gottesberg Horeb (Dt 1, 2 u. ö.), gleichwohl weist die Ausdeutung der ursprünglichen Tradition durch E und D sehr charakteristische Unterschiede auf. So ist beachtenswert, daß bei D die Feuererscheinung auf dem Berggipfel עד לב השמים reicht 4, 11[1]), durch die vom Sinai bis in den Himmel hineinreichende Feuerflamme wird die räumliche Verbindung zwischen Berg und Himmel nicht unterbrochen. Wenn wir damit noch 4, 36 vergleichen, wonach Gott nicht vom Horeb, wie Ex 19, 19, sondern vom Himmel herab geredet hat, so erkennen

1) Es ist für unsere Frage ziemlich gleichgültig, ob die betreffenden Verse zu D^1, D^2 oder D^x gehören, da die einzelnen Schichten ineinander in ihrer religiösen Tendenz nahe verwandt sind.

wir die Absicht Ds, die Kundgebung Jahwes so darzustellen, daß Jahwe den Himmel überhaupt nicht verlassen hat. Die Feuererscheinung auf dem Berge ist nur eine von Jahwes Wesen durchaus verschiedene Manifestation, nicht Jahwe selbst oder auch nur eine Hülle Jahwes (ähnlich Neh 9, 13).

P deutet nicht wie D die Sagen allegorisch, dafür aber erlaubt er sich weitgehendste Eingriffe in die Form der Sagen selbst, indem er sie nach Maßgabe seines Systems umwandelt. So unterschlägt er völlig den für den Ehrgeiz der späteren Juden empfindlichen Aufenthalt des Mose in Midian und verlegt die Berufung des Mose aus dem Gebiete der Midianiter nach Ägypten (Ex 6,2 bis 13; diese Verse schließen sich unmittelbar an 2, 23—25, wo von der Not der Israeliten in Ägypten die Rede ist). Bei der Einleitung der Sinaigesetzgebung Ex 24, 15—18 gebraucht P äußerste Vorsicht in der Verwendung der archaistischen Ausdrucksweise: Was auf dem Sinai in die Erscheinung tritt, ist der כבוד יהוה 16 f., „das ist kein persönliches Entgegentreten Gottes, sondern vielmehr der Saum seines Gewandes, womit dem Volke mehr der Abstand von Gott als dessen Nahesein zum Bewußtsein gebracht wird" (Holzinger, Exodus S. X). Die Wolke dient dazu, diesen Kabod Jahwes zu verhüllen, ihn vor profaner Annäherung des Irdischen zu hüten[1]). Nur einmal ist es Mose vergönnt gewesen, nach sechstägiger kultischer Vorbereitung die Hülle zu sprengen und sich der Herrlichkeit Gottes zu nähern 24, 16. 18. Diese eine Vergünstigung an Mose konnte P nicht aus der Welt schaffen, wenn er an der Gesetzgebung durch Mose festhalten wollte — später wurde Mose nicht wieder vorgelassen (40, 35).

Die Wolkensäule ist P geläufig, er nennt sie meist nur הענן, seltener ענן יהוה (Ex 40, 38; Nu 10, 34), die Feuersäule heißt מראה אש. Während der Wüstenwanderung gibt sie die Direktive Ex 40, 34 bis 38; Nu 9, 15—23 (cf. auch Neh 9, 12. 19). Jahwe leitet das Volk selbständig durch die allen sichtbare Bewegung der Wolke, ohne Vermittlung des Mose Nu 9, 15 ff. (im Gegensatz zu Ex 33, 9 u. a.). In den Ruhepausen lagert die Wolke auf der Wohnung Nu 9, 15. 17. 20, nämlich der Stiftshütte, der Projektion des späteren jerusalemischen Tempels in die Wüstenzeit bei P; damit verbindet P die Sinaivorstellung mit derjenigen, wonach Jahwe im Allerheiligsten auf der Deckplatte der Bundeslade erscheint Ex 25, 22; Lev 16, 2 u. a. Die Wolke ist natürlich nicht mehr irgendwie mit Jahwe identisch, sie gehört ihm nur insofern an, als er sie ge-

[1]) Ausführlicheres über die Beziehung von הענן zum כבוד יהוה s. bei v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen 1900 S. 50—55.

sandt hat und durch sie Zeichen gibt; die Bewegungen der Wolken werden als eine Weisung Jahwes (פי יהוה Nu 9, 20. 23) aufgefaßt. Das Ganze sieht aus wie eine Art Mechanismus, der von Jahwe im Himmel in Bewegung gesetzt wird. Ähnlich ist die Anschauung Ψ 78, 14. Nach Ψ 105, 39 erblickte man in den durch die Wolke gegebenen Kundgebungen Jahwes besondere Beweise seiner Güte, indem die Wolke die Israeliten vor den Sonnenstrahlen schützen (מסך), und nachts ihnen Licht spenden sollte.

In der Denk- und Sprechweise der späteren Hebräer begegnet uns die alte Sinaivorstellung noch häufig, besonders in rhetorischen Wendungen und auf dem Gebiete der Kunstpoesie. Das Deboralied ist sicherlich noch kein solches Kunstprodukt, das Jahwes Erscheinen vom Seïr und dem Gefilde Edoms nur als rhetorische Einleitung benutzt hätte, da auch die sonstigen Züge des Liedes auf einer Linie mit der Sinaivorstellung liegen (s. oben S. 54f.). Dagegen scheint mir eine solche rhetorische Einkleidung vorzuliegen in dem sogenannten Segen des Mose Dt 33: Die spezielle Aufführung der drei Gebirge Sinai, Seïr und Paran sticht merkwürdig gegen den sonst ganz allgemein gehaltenen Inhalt des Rahmens (V. 2—5 und 26—29, der möglicherweise ein selbständiger und mit dem übrigen nur künstlich in Verbindung gebrachter Psalm ist) ab, und außerdem hat die Gewitterbeschreibung im Gedichte selbst keinen konkreten Anlaß. Der eigentliche Ausgangspunkt Jahwes ist der Himmel 26 (cf. Ψ 68, 34 רכב בשמי שמי קדם, dieselbe Phrase wie Dt 33, 26, nur die ganzen Himmelsregionen umfassend), von dort her kommt er in seiner Hoheit auf den Wolken. Wir haben hier höchstwahrscheinlich eine von Ri 5, 4 abhängige poetische Ausschmückung. Die רבבת קדש V. 2 bieten uns keine Handhabe zum Verständnis des Ausgangspunktes Jahwes. Da sie auf einer Linie mit den erwähnten Gebirgen angeführt werden, so müßten wir uns diese Myriaden des Heiligtums als überweltliche Mitbewohner der heiligen Berge denken, also etwa als die Mittelwesen, die den Konnex zwischen Jahwe und seinem Volke herstellen. Wahrscheinlich aber hat auch hier eine irdische Lokalität, wie מְרִיבַת קָדֵשׁ oder ähnliches, gestanden. Originell ist in unserem Verse nur die Erwähnung des Gebirges Paran (wie später Hab 3, 3), womit vermutlich der Höhenzug zwischen dem Edomitergebirge und der Sinaihalbinsel gemeint ist; vielleicht ist es auch ein einzelner Berg, nach Wetzstein der Gebel el-makrah (Frz. Delitzsch, Genesis[4] S. 587). Der Verfasser hat mit der Erwähnung dieses Berges seine Vorlage (Ri 5) offenbar absichtlich etwas variieren wollen. Das Gebirge spielt gewiß dieselbe Rolle wie das Edomitergebirge in Ri 5, es begrenzt den Horizont der südlichen Judäer.

Die Verse Ri 5, 4 f. finden sich mit geringen Modifikationen wieder Ψ 68, 8 f.; auch das rätselhafte זה סיני fehlt nicht. Am wahrscheinlichsten hat der Psalmist aus dem Gedächtnis zitiert. Die Worte זה סיני werden dadurch als ein uralter Schreibfehler erwiesen — für זע סיני oder dergl. s. S. 54 —, dessen Wortlaut man aus frommer Scheu beibehielt und mit dessen Sinn man sich abfand, so schlecht und gut es eben ging [1]). Ob dieses Einschreiten des Vulkan- und Gewittergottes hier nur rhetorische Einkleidung ist oder organisch mit den in dem Psalm geschilderten Ereignissen zusammenhängt, läßt sich nicht sicher feststellen, der enge Anklang an Ri 5 macht jedoch die letztere Annahme nicht gerade wahrscheinlich. Der Psalm selbst ist im einzelnen recht dunkel, die meisten Gelehrten haben den Eindruck, daß ein ganz bestimmtes Ereignis den Hintergrund bildet, ohne daß es gelingen will, dieses herauszuschälen. Mir scheint dieser Eindruck auf einem Mißverständnis des V. 16 zu beruhen, ich halte deshalb den Inhalt des Psalmes mehr für einen allgemeinen Überblick über Jahwes Großtaten in der Vergangenheit. Jedenfalls ist der Psalm recht jung. Das ergibt sich aus der Fülle von Anspielungen und Zitaten aus älteren Schriften (s. dazu Grill, Der achtundsechzigste Psalm, Tübingen 1883 S. 191 ff.), sowie mit der notwendigen Vorsicht, auch aus dem sprachlichen Material (cf. Giesebrecht ZATW 1880 S. 331). Duhm hält ihn für sadduzäisch, von einem Priester und Anhänger des Alexander Jannaeus verfaßt. Dieser Datierung würde freilich eine wichtige Stütze entzogen, wenn sich die Erwähnung des Basangebirges V. 16 als irrtümlich erwiese (s. unten).

In V. 16 wird zweimal הר בשן genannt, darin erblickte man meist das sicherste Zeichen einer konkreten Situation, aus der der Psalm heraus entstanden ist. Man nahm an, daß es sich um eine Schlacht handelte, die die Juden in Basan ausfochten. Nun aber ist einmal die Bezeichnung des Basanberges als Gottesberg auffallend, mag man nun darunter das Ḥaurangebirge (Wetzstein) oder das Golangebirge (Nowack, Duhm) oder den Hermon (Bäthgen) verstehn. Im Munde eines spätlebenden Juden könnte diese Bezeichnung doch nur ironisch oder als Abweisung einer unberechtigten Anmaßung gemeint sein. Dazu kommt, daß, wenn es sich um Schilderung der besonderen Eigenschaften des Basanberges handelt, seine Bezeichnung als Gottesberg und als Kuppenberg (etwa wegen seiner zugespitzten Kraterwände,

[1]) Ebenso pflanzt sich der alte Übersetzungsfehler Luthers in Gen 49, 10 „noch ein Meister von seinen Füßen“ durch die Generationen fort, obgleich es schwerlich jemanden gibt, der sich bei den Worten etwas denken kann.

Wetzstein) eine wunderbare Parallele bildeten. Das Wichtigste aber ist, daß die meisten Übersetzungen (LXX, Hier., Symm., Vulg., Peš) überhaupt nicht בשן, sondern דשן (*πῖον*, pinguis) gelesen haben. Die Veränderung von דשן in בשן lag nahe wegen der Erwähnung des Basan in V. 23. Halten wir also die Lesart דשן für die richtige, so ist das Basansgebirge ausgeschaltet und wir gewinnen einen „fruchtbaren Berg“ als Epitheton des Gottesberges. Da nun dieser Berg neidisch herabschaut auf den Berg, den Jahwe sich zur ständigen Wohnung auserkoren hat, so liegt es doch am nächsten, in dem Gottesberg den alten, bekannten Gottesberg, den Sinai-Horeb zu sehn (Briggs), der einst Jahwes Wohnsitz war und jetzt voll Neid auf den im Vergleich zu ihm winzigen Zionsberg herabschaut. Wenn wirklich גבננים Bezeichnung einer kraterförmigen Bildung wäre, dann würde das ja auf den alten Vulkan vortrefflich passen. Die „Fruchtbarkeit“ des Gottesberges ist nur eine spätere Ausmalung der für wunderbar gehaltenen Eigenschaften dieses Berges. Unsere Annahme wird gestützt durch die Erwähnung des Sinai in V. 18, wo für das unverständliche בם סיני zweifellos, wie Dt 33, 2 במסיני = מסיני (א)ב zu lesen ist. 18[b] lautet demnach: „Er kommt vom Sinai ins Heiligtum.“ Die Worte vorher (18[a]) scheinen dann das feierliche Gepränge zu schildern, mit dem Jahwe vom Sinai zum Zion übersiedelt. Die Worte: „Der Wagen Jahwes sind zwei mal Zehntausend mal Tausend“ sind freilich kaum richtiger Text. Besonders שנאן ist anstößig; dafür שאנן (Aq. Symm. und danach Bäthgen) oder ישראל (Lagarde, Bickell) einzusetzen, beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Bedeutet שנאן wirklich „Wiederholung, Verdoppelung“, so ist es noch am besten als übertreibender Zusatz eines aramäisch sprechenden Lesers aufzufassen. Es bliebe also übrig: „Mit Jahwes Kriegswagen, ungezählten Tausenden (l. אלפָם) kommt der Herr vom Sinai ins Heiligtum“. Die himmlischen Kriegswagen sind eine bekannte mythologische Vorstellung (2 K 2, 11; 6, 17; 2 Mack 10, 29 f., zu der großen Zahl Dan 7, 10; cf. auch unten Abschn. VI, Kap. 4).

In V. 19 scheint mir Briggs Auskunft, daß לשכון mit באדם zu verbinden sei, sehr glücklich wegen des Gegensatzes zu עלית למרום. Die Worte ואף סוררים erweisen sich schon durch ihre unmögliche Verbindung mit לשכן als im Kontexte verdächtig. Es könnte eine tendenziöse Zusatzbemerkung sein aus Kreisen, die darüber diskutierten, ob die Entweihung des Tempels zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Gegenwart Jahwes im Tempel ausschlösse oder nicht. Der Verfasser be-

kennt sich durch diesen Zusatz zu den Anhängern der letzteren Richtung. Die Worte שבית שבי erinnern an Ri 5, 12: Jahwe macht Gefangene, um den Seinen Gelegenheit zu geben, (von der Beute) ihm Gaben darzubringen im Tempel. Die Entgegennahme solcher Gaben durch Jahwe wird dann die Veranlassung, daß Jahwe sich unter den Menschen aufhält — ein naiver Gedanke, daß Jahwes Wohnen unter den Menschen (באדם), d. h. im Tempel, eine Folge der ihm dort dargebrachten Geschenke und Opfer ist. Der Gegensatz zu לשכן באדם ist עלית למרום, dadurch verrät der Dichter, daß er weiß, daß Jahwes eigentliche Wohnung im Himmel ist, ähnlich wie 1 Kō 8, 27.

Die Verse 16—19 lauten also: „Berg Gottes, fruchtbarer Berg, vielkuppiger Berg, fruchtbarer Berg, was schaut ihr, kuppige Berge, neidisch herab auf den Berg, den Gott sich zur Wohnung auserkoren, und da Jahwe für immer bleiben will? Mit Jahwes Kriegswagen, ungezählten Tausenden, kommt der Herr vom Sinai in das Heiligtum. Du steigst zur Höhe empor, (aber) machst Gefangene (und) nimmst Gaben an, um unter den Menschen zu wohnen."

Die Verse sind eine poetische Ausmalung des Einzugs Jahwes in den Tempel Salomos. In der Phantasie des spät lebenden Dichters verdichtet sich die Vorstellung des 1 Kō 8, 1—11 beschriebenen Einzugs Jahwes in die Form, daß Jahwe in feierlichem Zuge an der Spitze seines himmlischen Heeres vom Sinai zum Zion übergesiedelt sei, um diese Stätte als seine irdische Wohnung für alle Zeiten einzuweihen. Da seine eigentliche Wohnung jedoch der Himmel ist (V. 19), so ist die Duhmsche Annahme, daß die Worte von משכן bis בקדש in V. 18 eine echtrabbinische Glosse verraten, nicht nötig. Richtig ist daran, daß eine so massige Vorstellung der Denkungsart der späteren Zeit, wie sie besonders in den Pseudepigraphen üppig ins Kraut schießt, angehört. Im Unterschiede von diesen Versen blicken V. 8 ff. mehr auf die Ereignisse bei der Eroberung des Landes Kanaan, aus denen auch das unserem Psalm vorbildliche Deboralied entstanden ist.

Der reichliche Regenguß, von dem in V. 10 die Rede ist, soll offenbar an das in Ri 5, 20 ff. so bedeutsame Gewitter während der Schlacht am Qišon erinnern. Der masoretische Text der V. 10 und 11 wird durch die Übersetzungen bestätigt, ich glaube deshalb nicht, daß so eingreifende Änderungen nötig sind, wie sie Duhm und Briggs vornehmen. Nur statt תניף wird nach V. 9 und Ri 5, 4 תטיף zu lesen sein, außerdem wird mit den Übersetzern נחלתך zum ersten Versgliede zu ziehen sein.

Da nun תניף nur mit אל oder על konstruiert wird, so liegt es nahe anzunehmen, daß ein Abschreiber ein ursprüngliches אל als אֵל gelesen und in das ihm geläufigere und respektvoller klingende אלהים erweitert habe; derselbe Abschreiber hat dann in der zweiten Vershälfte, in der eine Hebung zu wenig ist, ursprüngliches אלהים (für יהוה) fortgelassen (so auch Briggs). In V. 11 ist nur die zweite Hälfte um eine Hebung zu kurz. Da das לעני ohne Beziehung ist, so ist anzunehmen, daß davor ein dem תכין paralleles Verbum ausgefallen ist, vielleicht תשבת oder dergleichen. Dadurch ist dem Parallelismus membrorum durchaus genügt und der Sinn verständlich gemacht. In V. 10 sind Parallelen נחלתך und נלאה, in 11 חיתך und עני, dabei gehören auch נחלתך und חיתך einerseits und נלאה und עני andererseits unter sich zusammen. Aus diesem doppelten Parallelismus ergibt sich für חיה hier die Bedeutung „Schar, Anzahl“ wie 2 Sam 23, 13 und, maskulinisch חי, 1 Sam 18, 18 und das arabische ḥajj. Also lauten die Verse: „Reichlichen Segen ließest du triefen auf dein Erbland und das Ermattete richtetest du, Jahwe, auf, du richtetest auf deine Schar, die in ihm wohnte und mit deinen Wohltaten (tatest du wohl), Gott, dem Elenden.“

Unser Dichter faßte also das Gewitter in dem Sinne auf, wie man es in Palästina gewohnt war, als ein Segen für das Land und seine Bewohner, als die Hauptquelle für Wohlstand. Im Deboraliede kam das Gewitter als Unheil stiftendes Moment in Betracht, und der Vorteil auf seiten der Israeliten war nur die Kehrseite des Unglücks der Feinde.

Da den beiden Partien, die von uns besprochen sind, ein bestimmtes Ereignis, das den Psalm veranlaßt haben könnte, nicht zugrunde liegt, so ist es auch wahrscheinlich, daß der ganze Psalm allgemein, etwa als ein Rückblick auf Jahwes Wirken in der Geschichte Israels aufzufassen ist, zumal es hauptsächlich nur die Verse 16—19 waren, in denen man den Widerhall bestimmter Ereignisse herauszuhören glaubte. Der Psalm schildert, wie die Feinde, die רשעים, zerstieben, wenn Jahwe sich aufmacht. Die Gerechten aber frohlocken 2—4, darum gehört ihm Preis und Dank, dem Vater der Witwen und Waisen, dem Beschützer der Einsamen und Gefangenen 5—7, ihm, der einst an der Spitze seines Volkes herankam und reichlichen Regen spendete über das Gelobte Land, so daß alles Ermattete wieder aufatmete unter Gottes Segen 8—11. Die folgenden Verse scheinen in einzelnen Details die erfolgreichen Kämpfe während der Eroberung des Heiligen Landes auszumalen mit deutlichen Anspielungen an Ri 5, besonders

V. 13b an Ri 5, 30; 14aα an 5, 16, sie sind aber schwer verständlich und offenbar stark verderbt. Als nächstes Ereignis beschreibt der Dichter den feierlichen Einzug Jahwes vom Sinai in den Tempel Salomos 16—19, und schließt daran einen erneuten Lobpreis des Gottes, dessen Hülfe man nun täglich erfährt, der die Feinde zerschmettert, sie vom hohen Basan herab oder aus tiefem Meeresgrunde heraufholt (zu verstehen nach Am 9, 2 f.), um sie der Rache der Israeliten preiszugeben 20—24, und dessen Taten man in prächtigen Siegesfesten im Tempel feiert 25—28. Dann bittet der Psalmist (l. צַוֵּה אלהים) um Jahwes weitere Hülfe und die Bestrafung der fremden Mächte 29. 30a. 31, um in messianischem Ausblick der Zeit zu gedenken, wo alle Nationen zur Huldigung Jahwes nach Jerusalem kommen 30b. 32, und endlich unter erneuter Aufforderung zum Dank gegen Jahwe zu schließen 33—35.

Das Ganze ist zu deuten als ein Bekenntnis des Dichters zu Jahwe und ein Hymnus auf seine Macht und Güte. Das Verständnis ist dadurch erschwert, daß er, wie Duhm richtig bemerkt, zu wörtliche Anleihen an die alten Schriften macht, die er häufig unter gänzlicher Geringachtung des Zusammenhanges, in dem sie stehen, nur lose aneinander reiht.

Für unsere Frage ist es interessant und wichtig, aus dem Psalm zu ersehen, wie lange sich der Gedanke an den Sinai als einstige Wohnung Jahwes im Bewußtsein des jüdischen Volkes erhalten hat trotz der Bemühungen der literarischen Kreise, die Bedeutung des Sinai als vorübergehenden Schauplatz der Gesetzgebung herabzudrücken. Die Gewittererscheinung Jahwes im Deboraliede deutet der Psalmist in dem Sinne um, daß Jahwe unter Entfaltung seiner Gewitterherrlichkeit vor dem Volke her an dem Wüstenzuge teilgenommen habe (לפני עמך und בישימון V. 8). Aus V. 5 kann man vielleicht den Schluß ziehen, daß der Ausdruck הרכב בערבות eine alte Wesensbezeichnung ist für den Gott, dessen eigentliche Daseinssphäre die Wüste ist, ähnlich wie der „Dornbuschbewohner“ Dt 33, 16. Daß es in Parallele steht zu לאלהים, wohl ursprünglich ליהוה (im II. Psalmbuche), deutet vielleicht an, daß es mehr ist als ein einfaches, nur dem Zusammenhang an dieser Stelle angepaßtes Epitheton ornans[1]). Was der Dichter unter Jahwes מעון קדש V. 6 versteht, läßt sich nicht feststellen, der Ausdruck ist sehr häufig und an dieser Stelle gänzlich farblos. Ebensowenig geben uns V. 29 f. und V. 36, wo der היכל der Aus-

[1]) Grätz konjiziert hier עבות für ערבות, ihm folgen Briggs und mit ? Buhl (in Kittel: Bibl. hebraica), aber ערבות ist als die seltenere auch die glaubwürdigere Lesart.

›unkt von Jahwes עז, der מקדש der von Jahwes Erhabenheit ıfschluß darüber, ob es sich um irdischen oder himmlischen .ngspunkt handelt. Die eigentliche Lebenssphäre Jahwes ist berirdische Welt, die Komplexe der Himmelsregionen 19. 34. Zion ist nur die Stätte, wo er auf der Erde unter den Menschen aufhält, um ihre Huldigungen entgegenzunehmen 19. Die An- . Bäthgens, daß sich die himmlische Wohnung Jahwes un- elbar über der irdischen Residenz auf dem Zion befinde, ent- cht höchstwahrscheinlich einer tatsächlich zeitweise lebendigen stellung, läßt sich aber aus V. 19 nicht erschließen.

Noch einmal wird Jahwes Erscheinen von den Bergen des lens geschildert in dem sogenannten Psalm des Habakuk ab 3, 3). Mit den Worten: „Eloah kommt von Têmân, r Heilige aus dem Bergland Paran, seine Hoheit be- ›ckt den Himmel, seine Herrlichkeit (תהלתו) die Erde, schreibt der Dichter Jahwes Erscheinen zum Weltgericht. Têmân ezeichnet einmal den Süden, ist aber auch Name für eine Land- chaft in Edom und könnte hier als pars pro toto aufgefaßt werden. Durch die Erwähnung von Paran werden wir an Dt 33, 2 (S. 67), durch die ganze Theophanie im Gewitter an Ri 5 und an Ψ 68 erinnert. Aus der Verwandtschaft mit den dortigen Beschreibungen werden wir schließen dürfen, daß auch hier dem Dichter der Sinai als Ausgangspunkt der Theophanie vorschwebt, wenn auch er selbst vermutlich nicht mehr an der Wohnung auf dem Sinai festhält. Er bewegt sich in archaistischen Wendungen und versetzt sich im Geiste in die alte klassische Zeit des Jahwismus am Sinai und schildert in meisterhafter Weise mit poetischem Schwunge Jahwes herrliches und furchtbares Erscheinen im Gewitter, so daß sich alle Welt entsetzt vor seiner Macht und Größe. Einst bot Gott die ganze Majestät seines Wesens auf für die Seinen 16, möge er auch jetzt es wieder tun, wo sein Volk im Elend ist. Das Kolorit der Schilderung entstammt wieder zweifellos aus Ri 5, aber der Gesichtskreis des Verfassers ist bedeutend erweitert, sein Gott ist weit mehr als bloßer Gewittergott, er ist bereits der Weltgott, dessen Hoheit und Herrlichkeit Himmel und Erde erfüllt 3, freilich scheint für den Dichter die Offenbarung Gottes im Gewitter noch immer die vornehmste und erhabenste Form der Offenbarung zu sein.

Die Annahme, daß in der späteren Literatur die Theophanie vom Sinai allgemeine Weltkatastrophen inauguriere, während die von Jerusalem ausgehende Gotteserscheinung nur für innerhalb der jüdischen Welt sich abspielende Ereignisse in Betracht käme, trifft in vielen Fällen nicht zu. Beliebt ist freilich die Gewitter-

theophanie als Introduktion des Gerichtstages Jahwes, neben Hab 3, 3 noch Nah 1, 3; Joel 2, 2. 11; Zeph 1, 15, oder auch als Illustration seiner Weltgottstellung Ψ 97, 2 ff.; 104, 3 ff.; Hi 37, 1 ff., aber daneben ergeben sich aus der Verbindung der alten Gewittergottvorstellung vom Sinai mit anderen Bildern und Wohnungsvorstellungen später oft die verschiedenartigsten und merkwürdigsten Kombinationen, die verraten, daß die alten Vorstellungen nicht mehr lebendig waren, aber im Sprachgebrauch als Bilder oder unverstandene Formeln noch fortwirkten. So kommt z. B. Jahwe im Gewitter nicht vom Sinai, sondern vom jerusalemischen Tempel Am 1, 2; Joel 4, 16, oder er stürmt unter Entfaltung seines ganzen Apparates als Gewittergott herbei, so daß die Grundfesten des Himmels erbeben, die Betten des Meeres aufgedeckt und die Fundamente des Erdkreises bloßgelegt werden Ψ 18, 8—16, um einen seiner Getreuen aus einer Notlage (צר V. 7), die ihm von persönlichen Feinden bereitet war 18, zu befreien, oder um dem Volke zu sagen, daß Opfer bringen ohne Dank und ohne Einhalten der Gelübde wertlos sei Ψ 50, oder um die Irrlehrer zu vertilgen Jes 66, 15, oder um Hiob zurechtzuweisen 38, 1 u. a. Lange erhielt sich noch die Wolke, sei es als Hülle der Herrlichkeit Jahwes wie 1 Kö 8, 10; Hes 1, 4; 10, 3 f. u. a. (s. dazu v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes S. 26—32), Thr 3, 44; Lev 16, 2; Ψ 18, 12; Matth 17, 5; Apoc. 10, 1 sei es als Vehikel Jahwes Dt 33, 26; Nu 11, 25; Jes 19, 1 Ψ 104, 3; Dan 7, 13; Apoc. 1, 7; 11, 12. Schließlich klingt noch in Ausdrücken, wie הופיע Ψ 50, 2; 80, 2; 94, 1 (nach Dt 33, 2) für das Erscheinen Jahwes, oder נתן קול Am 1, 2; Ψ 77, 18; 104, 7 u. a. die alte Gewittergottvorstellung nach.

III. Jahwe und das Land Kanaan.

Schon gelegentlich unserer Erörterung über die Eliaperikope (S. 63 f.) gewannen wir den Eindruck, daß für das lebendige Bewußtsein des Volkes Jahwe nicht mehr der Wüstengott vom Sinai war. Das Eindringen in das Kulturland Kanaan bedeutet für die Geschichte Israels den größten Wendepunkt, der auch die größte Veränderung im Leben des Volkes nach sich zog, denn jetzt waren sie aus flüchtigen Nomaden seßhafte Bauern geworden. Es war nun selbstverständlich, daß bei dem intimen Zusammenhang des täglichen Lebens und Treibens eines Volkes mit den entsprechenden Betätigungen der Gottheit die Vorstellungen von der Gottheit in gleichem Maße einem Wandel unterworfen sein mußten. Die Israeliten hatten ihren Gott als Gott der Wüste kennen gelernt,

seine Offenbarungen bestanden vorzugsweise im Gewitter; im Nomadenleben hatten sie seine Kräfte gespürt und erprobt, er hatte sie mit mächtiger Hand geschützt, und in den Kämpfen um das neue Erbland hatte er oft persönlich eingegriffen und sie von Sieg zu Sieg geführt. So war Jahwe ein Gott, der den Ansprüchen der Beduinen angepaßt war. Jetzt aber, in Kanaan, lernten die Israeliten eine Segensfülle anderer Art kennen, die Erträge des Ackerbodens, des Weinbaues und der Gartenkultur stellten göttliche Spenden dar, die sie von Jahwe bislang nicht gewohnt waren; und man lehrte sie, daß diese Gaben von anderen Göttern stammten, die man mit dem gemeinsamen Namen der Baale benannte. Da die Israeliten nun als Bauern auch von der Gunst und Gnade dieser Landesgötter abhängig wurden, so war es nur natürlich, daß sie auch anfingen, diesen die landesübliche Verehrung zu erweisen.

Dieser Kult der Baale schloß nun freilich die gleichzeitige Verehrung des alten traditionellen Stammesgottes nicht aus, denn die Erinnerungen an die Zeit der Vorväter wurden nicht ausgelöscht, und noch immer konnte man ja den Finger Jahwes verspüren, besonders in den fortgesetzten Kämpfen mit den umwohnenden Völkerschaften, und auch in dem neuen Lande gab es noch Gewitter. So verehrte man Jahwe neben Baal, und das Volk hat das gewiß nicht als eine Untreue gegen Jahwe empfunden.[1]) Und doch lag naturgemäß die Gefahr vor, daß man den fernen Gott über den nahen vergaß, daß der Gott, an den sie vor allen Dingen geschichtliche Erinnerungen, die mit der Zeit verblassen, knüpften den Göttern, die sich täglich neu betätigten, auch als Regenspender, schließlich weichen mußte. Die Kananäer waren ja auch nicht völlig unterworfen, viele Gebiete hatten sie noch für sich behalten (Ri 1), so daß sich ihre Götter auch hinsichtlich ihrer Kriegstüchtigkeit Jahwe gegenüber behauptet hatten. So sind denn auch viele israelitische Volkskreise dieser Gefahr erlegen, wie man aus den alten Prophetenschriften und den zahlreichen gesetzlichen Bestimmungen gegen den Götzendienst entnehmen kann.

Gleichwohl ist diese Gefahr im Laufe der Zeit auf die Dauer beseitigt. Es hat immer Kreise gegeben, die an der angestammten Väterreligion treu festhielten. Besonders waren das die südlich gelegenen Stämme, die am Rande der Wüste lagen und wohl in fortdauernder Verbindung mit den koalisierten Stämmen in Qadeš standen. Aber auch im Nordreiche gab es unter Elia eine macht-

[1]) Siehe dazu die Ausführungen Buddes in den Preuß. Jahrbüchern 1896, S. 64 ff.

volle Bewegung, die gegen solches „Hinken auf beiden Kniekehlen“ ankämpfte. So hat denn die Geschichte gelehrt, daß Jahwe auf die Dauer der Sieger geblieben ist. Die Einflüsse, die hier wirksam waren, liegen im letzten Grunde im Geheimnis des Göttlichen, es ist wohl der geheimnisvolle Geist der alten Propheten, der den Sieg des Jahwismus herbeigeführt hat.

Aus dem Kampfe gegen Baal ging der Jahwismus in geläuterten Formen hervor. Es war nicht mehr jene „reine“ Wüstenreligion im Sinne der Rekabiten, sondern eine höhere Religion, die nicht mehr eine kulturfeindliche Macht war, sondern manche der Kultur des Landes angepaßte Elemente aus dem Baalkult in sich aufgesogen hatte. Jahwe trat das Erbe des Baal in neuen geläuterten Formen an. Dazu gehörte aber vor allen Dingen, daß Jahwe auch in seinem Lande wohnte. Wir dürfen deshalb annehmen, daß die Vorstellung vom Sinaigott im Volksbewußtsein in demselben Verhältnis abnahm und aufhörte, wie die Herrschaft des Jahwismus in Kanaan sich begründete und festigte. Die Idee des Sinaigottes verflüchtete sich von nun an mehr und mehr auf rein literarisches Gebiet.

Elia war, soweit die Nachrichten reichen, der letzte, der bewußt an der Sinaivorstellung festhielt, aber wir gewannen den Eindruck, daß dieses Festhalten an den alten Formen und Ideen seiner Väterreligion schon etwas Künstliches an sich hatte (S. 63 f.). Bei Hosea ist Jahwe bereits der Herr des Landes, und seine Aussagen lassen erkennen, daß man zu seiner Zeit Jahwe auch schon im Lande Kanaan wohnend dachte, z. B. 9, 3. 15; 8, 1. In Ex 33 haben wir verschiedene Versuche kennen gelernt, Jahwe vom Sinai zu lösen, deren einer schon die letzte Konsequenz zog, daß Jahwe persönlich mitzog. In diesem Kapitel sind Vorstellungen aus verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet, die deutlich einen allmählichen Entwickelungsgang des Glaubens an Jahwes Sinaiwohnung bis zur Wohnung Jahwes in Kanaan erkennen lassen. Den Spuren dieses Wandlungsprozesses nachzugehn, wird nun im folgenden unsere Aufgabe sein.

1. Zunächst scheint uns die Vorstellung, daß Jahwe im Lande Kanaan wohne, in der Form entgegenzutreten, daß zwischen dem Erdboden und der Gottheit eine Art stofflicher Solidarität besteht. Diesen Eindruck gewinnen wir z. B. aus Gen 4, 14 (J). Es stehen sich hier als Parallelen gegenüber: הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה und מפניך אסתר, wer also fern ist von der אדמה, ist auch fern von Jahwe. Aus dem Zusammenhange, in dem die Worte hier stehn, geht freilich hervor, daß für den Erzähler (J) האדמה das Land Kanaan bedeutet, denn der Gegensatz zu dem Verweilen in der

אדמה ist das unstät und flüchtige Herumtreiben auf Erden, ohne „Land", ohne Heimat. Ursprünglich aber hat hier, wie in den ersten Kapiteln der Genesis überhaupt, אדמה die spezielle Bedeutung von „Ackerboden", humus, das beweist die Gegenüberstellung von ארץ V. 12 und 14, ferner: die אדמה wird bebaut und versagt Kain ihre Kraft, sie sperrt ihren Mund auf, um das vergossene Bruderblut aufzusaugen V. 11, aus der אדמה ertönt der Racheschrei des Blutes heraus. Auch in 3, 17 und 19 tritt diese Bedeutung von אדמה eklatant hervor. Aus der Parallele פניך und פני האדמה ergibt sich daher eine magische, stoffliche Zusammengehörigkeit von Gott und Erdboden, woraus wir erkennen können, daß hier die Attribute eines Gottes der Fruchtbarkeit des Erdbodens, jedenfalls einer tellurischen Gottheit, auf Jahwe übertragen sind (so auch Gunkel, Genesis² S. 42). Die alte Sage, deren Entstehung ein ackerbautreibendes Volk voraussetzt, wird vermutlich nicht genuin hebräisches, sondern letztlich kananäisches Sagengut sein (cf. Budde, Die biblische Urgeschichte S. 197 ff.), so daß Jahwe vermutlich an die Stelle eines Baal des Grundwassers (S. 80) getreten ist. Das in die Erde einsickernde Blut wurde der Zeuge und Verräter des Mörders (V. 11), an ihm erkannte die Gottheit die verbrecherische Tat. Der altreligiöse Gedanke, daß unschuldig vergossenes Blut ein Land entweiht Nu 35, 33, hat in dieser Vorstellung seinen Ursprung. Entweiht werden kann nur heiliges Land, das Land lehnt sich gegen solche Gabe auf und speit den Täter aus Lev 18, 25. 28, antik ausgedrückt würde man sagen, das numen des Erdbodens empört sich gegen eine solche Opfergabe und entledigt sich eines solchen Darbringers.

Diese, von J schon nicht mehr durchgefühlte Vorstellung von einem elementaren Konnex zwischen Gottheit und Erdboden hat sich im Volksbewußtsein länger erhalten und kommt noch vereinzelt in der literarischen Ausprägung der Volkssagen an die Oberfläche. So z. B. in der Form, daß eine Verehrung Jahwes außerhalb Kanaans nur möglich ist, wenn man wenigstens etwas von der heiligen Erde mit ins Ausland nimmt, wie der Aramäer Naeman 2 Kö 5, 17 f., der eine משא צמד פרדים אדמה „so viel Erde, als zwei Maultiere zu tragen vermögen", sich erbittet, um Jahwe in Damascus Opfer bringen zu können. Diese, echt hebräische, Erzählung bedeutet im Sinne des Schriftstellers, daß sich Naeman eine Art Enklave des jahwistischen Gebietes in seinem Lande schafft (Rob. Smith, D. Rel. der Semiten, deutsche Ausgabe S. 66), etwa als Reliquie oder Zaubermittel, das ihm die Gegenwart Jahwes garantierte. Aber dennoch wäre der ganze Vorgang unverständlich, wenn nicht die alte Idee, daß damit ein Stück der

Gottheit selbst transportiert würde, im Hintergrund stände. Die Naemanerzählung steht nicht auf dem Standpunkt des Monotheismus, innerhalb dessen V. 17 sich als eine kultisch abergläubische Beschränkung ausnähme (so Volz, Mose S. 29), sondern umgekehrt, V. 15 zeigt, daß die alte einfache Erzählung im Sinne der späteren Anschauungen retuschiert ist.

Vermutlich wirkt die altkananäische Vorstellung noch nach in der Vorschrift Ex 20, 24, daß ein Altar nur aus Erde gemacht werden darf — oder aus unbehauenen Steinen, das ist aber vielleicht nur ein nachträgliches Zugeständnis an die Praxis. Wir kennen im Alten Testament keinen Fall, wo dieses Gesetz wirklich zur Ausführung gekommen wäre, alle an den alten Kultheiligtümern erwähnten Altäre sind aus Stein, ursprünglich wohl nichts als ein gewöhnlicher Stein (1 Sam 14, 32 ff.). Das Gesetz weist zurück auf eine uralte, in späterer Zeit nicht mehr geübte Praxis, die noch die enge solidarische Verbindung zwischen dem Erdboden und der Gottheit aufweist. Nur ein Altar aus Erde vermag der Gottheit die Opfergabe zu vermitteln, denn die Erde ist eben das der Gottheit eigene Element. Der Altar selbst ist aber dasjenige, woran die Gegenwart des Numens geknüpft ist.

Daß man beim Opfern das Blut des Tieres auf die Erde goß, ist ein uralter Opferbrauch, der später mit in das Ritual des Opfers durch P aufgenommen wurde (שפך Ex 29, 12; Lev 4, 18. 25. 30. 34; ימצה 5, 9; יצק Lev 8, 15; 9, 9). Das Blut war ursprünglich das einzige, das die Gottheit bekam, während die Opfernden das übrige verzehrten[1]). Das lehrt 1 Sam 14, 32 ff. und das Gesetz Dt 12, 15. 16. 23 (Lev 3, 17; 7, 26; 17, 10 f.), das wir natürlich nicht als eine Ausgeburt deuteronomischen Geistes halten dürfen. Die Bedeutung, die das Blut im Opferkult einnimmt, zeigt, daß es nicht als eine Gabe an die Gottheit in Betracht kommt, denn der Gottheit schenkt man nur das, was man selber gern besitzt oder genießt, sondern als Mittel, um eine sakrale Kommunikation mit der Gottheit herzustellen, denn hierzu war das Blut, das man nach ältester Vorstellung für den Sitz der Seele hielt (Dt 12, 23; Lev 17, 11), besonders geeignet (vgl. Marti, Geschichte d. israelit. Religion[5] S. 44). In späterer Zeit wurde das Opfertier, z. B. bei der ʿŌlā verbrannt, und die Gottheit labte sich an dem „lieblichen Dufte“, der emporstieg, das Blut wurde dabei an die Hörner des Altares, des Repräsentanten der irdischen Gegenwart Jahwes, gestrichen. Besonders aus der letzteren Praxis erkennen wir, daß das Ausgießen

[1]) „Die ʿŌlā ist trotz ihres Alters doch keine gewöhnliche Form des Opfers“ (Rob. Smith, Rel. der Semiten, deutsch S. 179).

des Blutes eng mit der heiligen Handlung des Opfers als wesentliches, nicht etwa nebensächliches Moment, als heiliger Akt hinzugehört. Goß man also in alter Zeit das Blut auf die Erde, um es der Gottheit zu applizieren, so suchte man eben die Gottheit selbst in der Erde.

Ähnliche Vorstellungen aus tellurischen Götterkreisen liegen vor Gen 28, 18, wo Jacob den Stein von Bethel mit Öl salbt. Dieser Stein ist der eigentliche Sitz des Numens, durch den Ölguß dazu geweiht V. 22. Der Ölguß ist eine kultische Handlung wie Mi 6, 7; Lev 6, 12ff. und wohl auch Hes 45, 14. In der heutigen Form der Bethelsage Gen 28 lassen sich noch drei Entwickelungsstadien deutlich unterscheiden; nach der ältesten befand sich in Bethel ein Stein, der als animistisch beseelt oder als Wohnsitz eines Geistes galt, später galt das ganze Heiligtum als Wohnstätte Jahwes (s. darüber Ausführlicheres Abschn. IV Kap. 5), bei E aber erscheint Bethel als die Pforte des Himmels, der Jahwes eigentlicher Wohnsitz ist, und von wo Jahwe auf die Erde herniedersteigt. Jene älteste Anschauung weist in vorisraelitische Zeit zurück, der heilige Stein sowie der heilige Baum, der sich gleichfalls in Bethel befindet (Gen 35, 8) sind charakteristische Merkmale des altkananäischen Baalkultes. Die Idee von der Heiligkeit gewisser Steine hat sich in der Kultsitte noch längere Zeit erhalten, so wird 1 Sam 14, 32ff. das Opfer der Leute Sauls dadurch legitim, daß Saul einen großen Stein herbeischaffen ließ, auf dem das Blut ausgeschüttet wurde, damit der Gottheit der ihr zukommende Anteil am Opfer rechtmäßig zuteil wurde. Aus diesem Opferritus geht hervor, daß man einst einmal die Gottheit im Steine wohnend dachte. Als das Feueropfer aufkam, wurde aus dem bloßen Stein der Altar, an dessen Hörner man das Blut strich; auch in dieser Sitte hat sich eine Erinnerung an die alte Anschauung erhalten.

Aus alter Zeit erfahren wir auch von einer Wasserlibation (1 Sam 7, 6). Daß wir es hier mit einer häufigen Opferpraxis zu tun haben, ist von vornherein wahrscheinlich in einem Lande, wo man das Wasser als wertvolle Gabe verehrt. Weinlibationen sind mehrfach bezeugt (Ex 29, 40; Nu 15, 2ff.; 28, 12ff.), nach Sir 50, 17 wurde der Wein an den Altar gegossen. Diese letztere Stelle bezeugt eine der Blutausgießung analoge Wandlung, vielleicht wollte man durch solche Wandlung der alten Praxis den Ritus auf eine höhere Stufe heben. Religiös feinfühligere Naturen mochten noch den Zusammenhang derartiger Riten mit alter Erdgötterverehrung durchfühlen, besonders wenn man gewahrte, daß auch heidnische Völker dieselbe Praxis übten, deshalb wollte man

durch eine Veränderung der kultischen Formen das heidnische Odium abwehren.

Diese Ideen von einer Art von Solidarität des Erdbodens mit der Gottheit gehören irgendwie in den Bereich der mit dem Begriffe vom Land des Baal verknüpften Vorstellungen. Nach der plausiblen Erklärung von Rob. Smith ist nämlich das „Land des Baal" ein sich durch Fruchtbarkeit von seiner Umgebung scharf abhebendes Gebiet. Eine Unterscheidung von Gebieten, die durch natürliches Eindringen des Grundwassers frisch erhalten bleiben, und solchen, die den größten Teil des Jahres nackt und ohne Leben daliegen und nur in der Regenperiode eine vorübergehende Zeit der Fruchtbarkeit aufweisen, liegt in den klimatischen Verhältnissen des Landes begründet. Ersteres Terrain galt als „Land des Baal", während die durch Regen verursachte Feuchtigkeit den Einflüssen eines Himmelsbaal (baʿal šamain s. unten Abschn. VI Kap. II) oder bestimmter Regenbaale („Marna" bei Procop von Gaza III 19, bei Galland, Vol. IX) zugeschrieben werden. Auf Grund dieser Voraussetzung erklärt sich am besten der lokale Charakter der Baale. „Sie werden an Stätten gesucht, die durch Quellen oder Flußläufe von Natur befruchtet waren, oder in Hainen und tiefem Waldesdickicht, auf grünen schattigen Lichtungen vor einer Berghöhle und an tiefen Wasserläufen. Alle Semiten legten solchen Stätten, die vom Ackerbau gänzlich abgesondert waren, eine gewisse Heiligkeit bei; da aber der Ackerbau in von Natur ergiebigen Gebieten entstanden sein muß, so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß die Religion einer auf dem Ackerbau beruhenden Kultur ihren Ausgangspunkt in der Heiligkeit habe, die wasserreichen Hainen und Wiesen bereits beigelegt war." Der Grund und Boden war heilig, weil die Gottheit hier wohnte, in dem befruchtenden Elemente des Grundwassers erkannte man das Wesen der Gottheit, der Gott hatte die Stätte selbst angepflanzt und getränkt, um hier zu wohnen. Im weiteren verweise ich auf die ausführlichen Erörterungen über diesen Punkt in Rob. Smith, Religion der Semiten, deutsche Ausgabe S. 69—80.

2. Die Hebräer hatten für eine derartige Verehrung chthonischer Gottheiten keinen Sinn und kein Verständnis. Schon der älteste Berichterstatter der alten Sagen, der Jahwist, empfand den Ursprung seiner Erzählungen aus den Kreisen tellurischer Göttervorstellungen nicht mehr, für ihn schob sich dem Begriff אדמה bereits die Vorstellung des Landes Kanaan unter S. (77). Die Verwechslung lag um so näher, als beide Bedeutungen für אדמה, als humus Gen 2, 19; Ex 20, 24; 1 Sam 4, 12; 2 Sam 15, 32 u. a. und als regio Gen 28, 15; Ex 20, 12 u. a. zeitlich nebenein-

ander existierten[1]). Wir erkennen daraus, daß zur Zeit des Jahwisten der Glaube an das Wohnen Jahwes im Heiligen Lande ein allgemeiner war. Da J und die Eliaerzählungen in ihrer ursprünglichen Form zeitlich schwerlich allzuweit auseinander liegen, so gewinnen wir eine positive Bestätigung unserer Annahme, daß die populäre Auffassung vom Wohnen Jahwes eine andere war als die des Elia, jene war die „moderne“, die des Elia die „reaktionäre“. Ein Versuch, den Zeitpunkt festzustellen, wann die eine in die andere übergegangen ist, muß als unberechtigt abgewiesen werden. Die Religionsgeschichte lehrt zur Genüge, daß ein Volk, ja oft eine Einzelperson imstande ist, die verschiedensten, sich gegenseitig ausschließenden, Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander zu hegen.

Das Wohnen Jahwes im Lande Kanaan wurde so gedacht, daß Jahwes Machtbereich an den Landesgrenzen seine Schranke hat. Kanaan ist Jahwes גבול, seine Heimat (1 Sam 6, 9). Als der mit der Lade eng zusammengehörige Jahwe im Philisterlande war, machte er alle möglichen Streiche, um die Philister zu zwingen, ihn wieder zurückzuschaffen. Man reflektierte anfangs nicht weiter darüber, an welchen Punkten innerhalb des Landes Jahwe sich aufhielt, sondern war sich nur bewußt, daß man in Kanaan unter der Macht und Hülfe Jahwes stand, während man im Auslande fern von Jahwe war. Darum fühlt sich Kain nach seiner Verstoßung als für Jahwes Augen unerreichbar (Gen 4, 14 מפניך אסתר). In der Paronomasie נע ונד (Gen 4, 12. 14, auch hebräischer Sirach 36, 30) haben wir wahrscheinlich einen alten Terminus, der den unglücklichen Zustand des Hebräers beschreibt, der sich außer Landes befindet. Jedenfalls liegt in der Wurzel נוד das ziellose, unstät und flüchtige Umherirren in der Machtsphäre fremder unbekannter Götter (außer Gen 4, 12 und 14 noch Jer 49, 30; 50, 3. 8). Jer 4, 1 begegnet das Wort in der Bedeutung: fortgescheucht werden aus Jahwes Schutz als religiöser Strafterminus. Mehrfach erscheint in demselben Sinne die verwandte Wurzel נדד (Hos 7, 13; 9, 17; Jer 49, 30). Am deutlichsten tritt uns dieser Gedanke an der bekannten Stelle 1 Sam 26, 19 f. entgegen, wo David beim Zusammentreffen mit Saul in der Wüste Zipf sagt: „Wenn Jahwe dich gegen mich aufgestachelt hat, so soll er Opfer

[1]) Auf etymologischem Wege läßt sich die ursprüngliche Bedeutung nicht feststellen, cf. Fri. Delitzsch, Prolegomena S. 104 und Dillmann, Genesis[6] S. 53 f. Die in Gen 2, 7 vorliegende Etymologie ist für uns nicht maßgebend und grammatisch (אדם als denominativum von אדמה) unzulässig, die Analogie von homo und humus, auf die schon Lactanz aufmerksam macht, ist wohl nur ein interessanter Zufall.

[illegible]

[illegible] daß die Israeliten [illegible]
einen günstigen Abschnitt [illegible]
[illegible] sie keinen [illegible]
ihrer Religion [illegible] erreicht zu haben. [illegible]
liche Hergang der sein, daß zunächst die Sache für [illegible]
stand, dadurch aber, daß er seinen Sohn opferte, [illegible]
Zorn des Kamos gegen Israel [illegible]
flammt, daß er die Israeliten zum Abzug zwang. [illegible]
gesehen, die Tat des Mesa wirkte so fanatisierend auf die [illegible]
daß es ihnen in einer letzten Kraftanstrengung gelang, die [illegible]
zu vertreiben (s. auch Stade, Geschichte des Volkes Israel [illegible]
S. 110 Anm. 1 u. a.). Dieser Sachverhalt wird auch durch den
Mesastein bestätigt, der einen Denkstein für einen Sieg des Kamos
über Israel darstellt. Auch diese Erzählung bezeugt, daß die
[illegible] in fremdem Lande unter der Macht der Götter dieses
Landes stehen. In der Praxis wird man die Macht Jahwes in
der Fremde für geringer gehalten haben als die der Landes-
[illegible] Grundgedanke ist aber der, daß im Auslande Jahwe
seine Macht besitzt.

[illegible] glaubte man auch, durch Verlassen Palästinas
[illegible] entgehen zu können, Jon 1, 3. 10. Die universalistische

Tendenz des Buches Jona bringt es mit sich, daß Jona hier als der Vertreter eines reaktionären partikularistischen Judentums geschildert wird, so daß wir in ihm den Typus eines Normaljuden mit veralteten, aber im Volke noch herrschenden Anschauungen haben.

Jahwe selbst legt Wert darauf, daß seine Anhänger im Lande bleiben, weil er sie sonst verliert, wodurch die Zahl seiner Anhänger vermindert werden würde. Wer daher Jahwes „Eifersucht“ entgegenkommt, wird belohnt. Diesen Gedanken verwendet Joab bei seinem Vorhaben, den König David zugunsten seines Sohnes Absalom umzustimmen, wenn er die weise Frau sagen läßt 2 Sam 14, 14: „Jahwe wird dessen Leben nicht fortnehmen, der darauf bedacht ist (lies mit Ewald חוֹשֵׁב), einen Verbannten nicht [mehr] von ihm — ממנו ist auf Jahwe zu beziehen, nur das gibt Sinn (cf. Budde z. St.) — verbannt sein zu lassen.“ Der Verbannte ist Absalom. David versündigt sich also gegen Jahwe, wenn er durch die Verbannung Absaloms Jahwe einen Verehrer vorenthält. Die Überzeugungskraft dieses Argumentes erwies sich bei David auch als durchschlagend.

Wir würden dieses Stück der Erzählung auch für historisch halten, wenn es in einer weniger vorzüglichen Quelle stände als es in der Tat der Fall ist. Diese Art etwas massiger Frömmigkeit entspricht durchaus dem auch sonst bekannten Charakter Davids; auch Joab kannte die Art seines Herrn und baute darauf seinen Plan. Wir können daraus schließen, daß höchstwahrscheinlich zur Zeit Davids die Vorstellung vom Wohnen Jahwes in Kanaan die im Volke herrschende Anschauung war, also schon etwa hundert Jahre vor dem Auftreten des Elia. Diese Anschauung ist auch die einzig natürliche, nachdem das Volk einmal im Lande seßhaft geworden war; wogegen sich die Sinaivorstellung als ein künstlicher Archaismus ausnimmt.

Ebenso wie Jahwe in Kanaan, wohnt z. B. Kamoš in seinem Lande Moab und ist imstande, unbequeme Gäste aus seinem Lande hinauszutreiben (Ri 11, 24). Ein Wechsel der Nationalität zieht auch einen Wechsel des Gottes nach sich, so kehrt Ruths Schwägerin zu ihrem Volke und ihrem Gotte zurück, Ruth selbst aber will zu dem Volke und mithin auch zu dem Gotte der Noomi gehören (Rth 1, 14 ff.). Das ist überhaupt die allgemein verbreitete Anschauung der semitischen Antike. Da der Gott aufs engste, ja durch Blutverwandtschaft (Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 30 ff.), mit seinem Volke zusammenhängt, so reicht auch seine Wirkungssphäre nur so weit, als das Land seiner Anhänger reicht. So hat jeder Bezirk, jedes Land seinen bestimmten Gott 2 Kö 18,

6*

33—35. In den Worten Dt 4, 19, daß Gott die Verehrung der den Israeliten verbotenen Gottheiten den „Völkern unter dem Himmel“ zuerteilt habe (חלק), haben wir eine Erklärung dafür, daß alle Nationen ihre eigenen, auf den Besitzstand der betreffenden Völkerschaften beschränkten Götter haben, vom Standpunkte des Monotheismus aus (Rob. Smith S. 24 f.).

Jahwe ist also, wie einst an den Sinai, so jetzt an das Land Kanaan gebunden, und wie er früher nicht in Ägypten verehrt werden konnte (Ex 3, 12; 8, 22 f.), so jetzt nicht außerhalb Kanaans. Jeder, der in Kanaan weilt, steht unter Jahwes Schutz. Der Israelit fühlt sich überall in der Nähe Jahwes, er glaubt seine Spuren überall zu entdecken, er erkennt ihn in dem Rauschen der Bäume, man hört seinen Schritt in den Wipfeln der Bakasträucher (2 Sam 5, 23), oder er schwebt dahin auf den Fittigen des Windes (2 Sam 22, 11), man erkennt seine Nähe im Gewitter (Ri 5; 1 Kö 19) oder im Feuer (Ri 6, 21 f.). Überall konnte der Israelit beten, denn er war sich bewußt, daß ihn Jahwe überall hören konnte, nur, wenn sich die Gelegenheit bot, zog man es vor, an den bewährten alten Kultstätten zu beten (S. 117). Wer aber außerhalb Palästinas weilt, steht unter der Gewalt fremder, unkontrollierbarer Götter, deren Offenbarungsformen und Eigenarten man nicht kennt.

Andrerseits ist es die selbstverständliche Kehrseite, daß die Fremden, die den Boden Kanaans betreten, die Verehrung Jahwes nach dem in seinem Lande üblichen Ritus betreiben. So hören wir von mehreren Ausländern, die völlig sich dem Kulte des Jahwismus unterwerfen, wie der Edomiter Doeg (1 Sam 21, 8), der im Jahwetempel zu Nob נעצר לפני יהוה war, d. h. sich hier einer Reinigungszeremonie unterwerfen mußte, oder der Hettiter Uria (2 Sam 11), der an Israels heiligen Kriegen teilnahm und ein Verehrer des in der Lade repräsentierten Jahwe war (V. 11), oder der Philister Jttai aus Gat (2 Sam 15, 19—22) u. a. Als die von Sargon nach der Zerstörung des Nordreiches in Israel angesiedelten babylonischen Kolonisten Jahwe nicht verehrten, strafte sie Jahwe mit einer Löwenplage (2 Kö 17, 24—28). Daran erkannten die Kolonisten ihre Verfehlung und erbaten sich von dem Könige von Assur einen hebräischen Priester, der sie משפט אלהי הארץ lehren sollte. Die Verse entstammen gewiß einer alten Quelle, schon wegen der genauen Aufzählung der assyrischen Städte, und knüpfen an ein historisches Ereignis an.

Daß Jahwe das Land mitbewohnt, ist ein großer Segen für die Israeliten und eine Gewähr ihres Wohlstandes (Dt 7, 13 ff.; Hos 2, 10. 23—25), erfordert aber auch eine entsprechende Rein-

haltung des Landes und seines Bodens (Lev 15, 31), darum wird das Land Ex 15, 13 נוה קדשך genannt. Die schwerste Entweihung ist die durch unschuldig vergossenes Blut (Nu 35, 33f.), der Boden lehnt sich gegen solche Opfergabe auf und schreit zu Jahwe um Rache (Gen 4, 10; Jes 26, 21; Hes 24, 7 f.; Hi 16, 18 u. a. m.). Ein fremdes Land ist dagegen an sich unrein (Hos 9, 3; Jos 22, 18 f.; Am 7, 17).

3. Hiermit sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo eine Erörterung jener Auffassung, die die Gegenwart Jahwes an die heilige Lade[1]) knüpft, hingehört. Im vorigen Abschnitt wurde der Nachweis versucht, daß die Erwähnung der Lade in den alten Quellen des Hexateuch auf späterer Einarbeitung beruht, und daß die Lade als Wüstenheiligtum der Israeliten nicht in Betracht kommt (s. oben 55—59). In organischem Zusammenhange mit der Erzählung begegnet uns die Lade zuerst im Tempel von Silo, der dem יהוה צבאות geweiht ist, also taucht sie von vornherein als zum Jahwekult gehöriges Objekt auf. Von hier an bis auf Salomo steht die Lade zweifellos im Mittelpunkte der israelitischen Religion, sie führt alle Kriege der damaligen Zeit, gegen die Philister, Ammoniter u. a. David läßt es sich angelegen sein, ihr als dem Nationalheiligtum auf seiner neugegründeten Burg Zion eine Wohnstätte zu bereiten, und unter Salomo wird sie in feierlichem Zuge in dem hochheiligen Hinterraum des neugebauten Tempels untergebracht. Von da an verschwindet sie als lebendige Größe von der Bildfläche, wenigstens wird ihre Mitnahme in den Krieg niemals wieder erwähnt. Ganz plötzlich taucht sie auf, beherrscht eine Zeitlang das religiöse Leben völlig, dann verschwindet sie für immer im Dunkel des Tempels, freilich nicht, ohne einen nachhaltigen Eindruck und eine bedeutsame Rolle in der späteren Literatur hinterlassen zu haben.

Während der Glanzzeit der Lade bilden Lade und Jahwe fast völlig einen Begriff, beide gehören aufs engste zusammen und sind fast identisch. So rufen die Philister, als sie erfuhren, daß die Lade Jahwes in das Lager der Israeliten gekommen war: „Das sind die Götter, die zu ihnen ins Lager gekommen sind (1 Sam 4, 7 LXX) . . ., wehe, wer rettet uns aus der Hand dieser gewaltigen Götter" usw. (1 Sam 4, 6—8). Die Worte der Philister sind natürlich vom Standpunkte der Israeliten aus zu verstehen. Als die Lade sich in Bēt šemeš befand, da waren die Bewohner von Bēt šemeš in höchster Angst vor „Jahwe, diesem heiligen — das Wort hier ohne ethische Färbung, fast gleich unnahbar,

[1]) Literatur s. S. 90f.

[illegible]

[illegible] V. 3. 4. 5 der Name Jahve in Verbindung mit [illegible] vorkommt, und daß wenigstens V. 3 die LXX noch den ursprünglichen Namen [illegible] gelesen hat. In Kap. 5, das eng mit Kap. 4 zusammenhängt und ebenso wie dieses den Gottesnamen [illegible] gebraucht (V. 6 und 9 neben einmaligem [illegible] V. 11, vielleicht als Kennzeichen einer anderen Quelle, s. Budde z. St.), finden wir neben viermaligem ארון האלהים zweimal ארון יהוה (V. 3 und 4). In Kap. 6 und 7 kommt nur die Bezeichnung ארון יהוה vor (V. 1. 2. 8. 11. 15. 18. 19. 21 und 7, 1), wie auch sonst nur der Name יהוה gebraucht wird. Hier ist also die Überarbeitung konsequent durchgeführt. 2 Sam 6 findet sich ebenso häufig ארון יהוה (V. 9. 10. 11. 13. 15. 17) wie

1) Die von Seyring aufgestellte Vermutung, daß die älteste Bezeichnung [illegible] ארון יהוה sei (ZATW 1891 S. 114 ff.) ist höchst unwahrscheinlich, da sie zwei ganz verschiedene Vorstellungen miteinander [illegible]

ארון האלהים (V. 2. 3. 4. 6. 7. 12), obgleich sonst nur der Name יהוה vorkommt (V. 5. 7. 8. 9. 11. 12. 14. 16. 17 — daneben V. 7 auch einmal האלהים, was nach Budde zu streichen ist). Dabei ist aber zu beachten, daß sich an den entsprechenden Chronikstellen (2 Sam 6, 9. 12 = 1 Chr 13, 12. 14, die übrigen Verse haben keine Parallele in der Chronik) ארון האלהים findet, woraus hervorgeht, daß die Chronik in ihrer Vorlage noch א' האל' vorgefunden hat. An den Stellen, wo sie selbständig schildert, braucht sie beide Bezeichnungen promiscue. 2 Sam 15 findet sich dreimal (V. 24. 25. 29) die Benennung ארון האלהים in einem Zusammenhange, der sonst nur den Namen יהוה aufweist.

Wir gewinnen aus diesem Tatbestand den Eindruck, daß ארון האלהים der ursprünglichere Name ist, der nur, zugleich mit der Revision der Gottesnamen überhaupt, in ארון יהוה verwandelt ist. Irgendwelcher Zusammenhang des Ausdrucks ארון האלהים mit der elohistischen Quelle und des ארון יהוה mit dem Jahwisten läßt sich nicht konstatieren.

Daß der Name Elohim hier als Zeichen höheren Alters gegenüber dem Namen Jahwe erscheint, steht im umgekehrten Verhältnis zu der sonstigen Erfahrung, nach der der altheilige Name Jahwe, um ihn vor profanem Gebrauche zu schützen (nach Ex 20, 7), in אלהים oder nach einer späteren Praxis in יְהֹוָה umgewandelt wurde. Daraus aber ist zu schließen, daß im lebendigen Sprachgebrauch der Name „Lade Jahwes" an die Stelle der älteren Bezeichnung „Lade Gottes" getreten ist. Dibelius glaubt in 2 Sam 6, 2 noch die Spur einer feierlichen Umnennung der Lade konstatieren zu können (a. a. O. S. 116); diese Umnennung ist aber schwerlich ein feierlicher Akt gewesen, sondern hat sich ganz allmählich im volkstümlichen Sprachgebrauch vollzogen. Jedenfalls aber geht aus dieser Umnennung hervor, daß die irgendeinem uns unbekannten Gotte geweihte Lade nunmehr als Kultobjekt auf Jahwe übertragen wurde. Jahwe hat also auch hier wie bei den übrigen Heiligtümern des kananäischen Landes das Erbe einer älteren Gottheit angetreten.

In der Geschichte taucht die Lade zuerst auf als das Hauptinventarstück der Kultusstätte von Silo. Silo unterscheidet sich insofern von den übrigen Kultstätten des Heiligen Landes, als sich die sonstigen Kultgegenstände, wie heilige Bäume, Steine und Quellen wenigstens nicht nachweisen lassen. Es ist deshalb möglich, daß Silo kein altkananäisches, sondern ein genuin israelitisches Heiligtum ist, und daß die Lade als Kultobjekt von einem der israelitischen Stämme, die sich im Lande zu einer Einheit zusammengeschlossen haben, mitgebracht ist. Silo befindet sich nun

im Bereiche der Josephstämme, darum sieht man meist in der Lade das Palladium des Stammes Joseph (Wellhausen, Stade, Benzinger u. a.). Daraus erklärt sich auch die große Bedeutung der Lade für das religiöse Leben, da ja Joseph alle israelitischen Stämme an Bedeutung weit überragte. Die Schwierigkeit, die sich bei dieser Vermutung daraus ergibt, daß der Stamm Joseph wahrscheinlich mit in Ägypten war, also die Lade auch während des Wüstenzuges eine Rolle gespielt haben müßte, läßt sich vielleicht beseitigen. Joseph ist gewiß erst in Palästina, hauptsächlich durch die Verschmelzung mit anderen Stämmen, wie den mächtigen Ephraim und Manasse, zu seiner Bedeutung gelangt. Dadurch hätte dann gleichzeitig mit der Übermacht der Josephiden auch die Lade ihre zentrale Bedeutung im religiösen Leben der Israeliten gewonnen. Dibelius denkt, wenn auch mit aller Reserve, an babylonischen Ursprung (S. 117 f.). Nach Stade, Alttest. Theologie § 18, 2 könnte sie aus einem vormosaischen Jahwekult stammen. Auch Lotz hält die Lade für ein ursprünglich nichtjahwistisches Heiligtum. Wie dem auch sei, ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung nach gehört sie wohl in den Bereich der auch sonst in Vorderasien, besonders in den Mysterienkulten häufig vorkommenden *κίσται μυστικαί* (s. darüber bei Dibelius S. 91—93).

Daß man auch in den Zeiten, da die Lade auf dem Gipfel ihrer Bedeutung stand, die Identifikation Jahwes mit der Lade nicht gänzlich konsequent durchgeführt hat, daß im Grunde der populären Überzeugung doch das Gefühl sich erhalten hat, daß Lade und Jahwe zweierlei sei, tritt in den alten Samuelissagen implicite und vielleicht unbewußt mehrfach an die Oberfläche. So segnet Jahwe Obed Edom um der Gotteslade (ארון האלהים) willen 2 Sam 6, 12. Nach 1 Sam 3, 3 schläft Samuel zugleich mit der Lade im Heiligtum zu Silo; 3, 10 wird nun berichtet, daß Jahwe nach dreimaligem Rufen selbst persönlich erscheint und sich vor Samuel hinstellt, so daß dieser ihn erkennt, vorher war also Jahwe nicht da, wohl aber die Lade. 3, 21 heißt es dann, daß von nun an Jahwe dem Samuel häufiger erschienen sei. Auch diese Bemerkung macht die Gleichung Jahwe = Lade, welch letztere bereits vor Samuel in Silo stand, unmöglich. 1 Sam 4, 3 lenkt Jahwe die Philisterschlacht — beachte die Frage: „Warum hat uns Jahwe heute den Philistern unterliegen lassen?“ —, obgleich die Lade gar nicht mit in die Schlacht genommen war, daher die Fortsetzung: „Wir wollen doch die Lade unseres Gottes (LXX) von Silo herbeiholen . . .“ Die Lade hat hier fast die Bedeutung eines Feldzeichens im Kriege (Dibelius S. 56 f. 120 f.). Gleichwohl tritt am Schluß des Verses: „Damit er in unsere Mitte komme

und uns aus der Hand unserer Feinde befreie" die gewöhnliche Identifikation wieder deutlich hervor. Am deutlichsten erkennt man die Unterscheidung 1 Kö 8, 10 ff. Es wird hier berichtet, wie die Lade im Debir des Tempels untergebracht wird; sobald die Lade hier ihren neuen Platz eingenommen hat, da erfüllte die Wolke den heiligen Raum, so daß die Priester hier nicht weiter ihres Amtes warten konnten und schleunigst den Hinterraum verlassen mußten. Solange also die Lade getragen wurde, war sie gänzlich ungefährlich, erst als sie an die heilige Stätte gelangte, erfolgte die Erscheinung (Budde, Stud. u. Krit. 1906 S. 504).

Später trägt die Lade den feierlicheren Namen ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים (1 Sam 4, 4). Das Wort ברית zeigt, daß diese Phrase jünger ist als D, nehmen wir aber an, daß ברית hier, wie auch sonst meist, Zusatz sei, so ist die Bezeichnung doch jüngeren Datums, weil sie zwei Vorstellungen miteinander verbindet. Denn man darf aus den Worten nicht etwa mit Dibelius (S. 23) schließen, daß an der Lade bildliche Kerubgestalten angebracht wären, sondern es wird hier der Sinaigott, der von Keruben getragen im Gewitter vom Sinai herankommt, mit dem Gotte der Lade gleichgestellt. Älter als obiger Ausdruck ist offenbar die Bezeichnung der Lade in 2 Sam 6, 2: „Die Gotteslade, über der der Name (lies mit LXX nur einmaliges שם) Jahwes der Heerscharen, des Kerubenthroners ausgerufen wird" (ארון האלהים אשר נקרא שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו). „Den Namen eines Menschen über einer Sache ausrufen oder nennen" ist eine gebräuchliche Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens, wodurch dem betreffenden Manne das Besitzrecht über eine Sache, vielleicht in einem öffentlichen Verfahren, zugesichert wird (cf. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens 1901 S. 21 ff.; Heitmüller, Im Namen Jesu 1903 S. 171). Es wurde hier also in feierlicher Weise Jahwe als der Besitzer der Lade Gottes und ihrer religiösen Kräfte und Eigenschaften hingestellt, d. h. es wurde hierdurch offiziell dokumentiert, daß die Lade des Gottes N. mit ihrem ganzen Kultapparat in den Dienst des Jahwismus aufgenommen sei. Daß der Relativsatz von אשר an hier nicht ursprünglich[1]) ist, ist zweifellos, da die Umwandlung des Namens „Gotteslade" in „Jahwelade" jünger ist als die Chronik (S. 87), unsere Erzählung selbst aber

---

[1]) Die Echtheit des Relativsatzes wird bestritten von Thenius, Wellhausen, Nowack, Giesebrecht, Schätzung des Gottesnamens S. 132 ff. Budde liest את הארון אשר und streicht dann nur ישב הכרבים als aus einem fremden Gebiete stammend, s. zu I 4, 4. An der Echtheit halten fest, meist mit Streichung des einen שם Kautzsch (Real.-Encykl.[2] Art. Zebaoth, und Bibelübersetzung), Kittel, Biblia hebraica, Dibelius u. a.

altertümlich ist. Dieser lange Name ist hier vielmehr an hervorragender Stelle, am Anfange der Erzählung von der feierlichen Einholung der Lade in die Residenz, mit besonderem Nachdruck und in bestimmter Absicht eingefügt. Diese bestimmte Absicht ist die eben konstatierte Feststellung, daß der Gott, der über den Keruben thront, Jahwe, nun auch der Gott ist, dem die heilige Lade angehört. Dieses Theologumenon ist von jemandem eingefügt, der über seinen religiösen Glauben nachdachte und deshalb in jener Bezeichnung eine Formel gefunden zu haben glaubte, um die an sich unvereinbaren Vorstellungen, die sich an den Gott der Lade und an den Gott vom Sinai knüpfen, miteinander auszugleichen. Die Einfügung dürfte ziemlich alt sein, da sie noch einen noch recht plastischen Gottesbegriff verrät, auch hat der Chronist diesen Zusatz schon vorgefunden und, wie es scheint, Anstoß an ihm genommen, denn er gibt den Vers in der farbloseren Form wieder: „Lade des Gottes Jahwe (?), des Kerubenthroners, über der sein (des Gottes) Name genannt wird (l., z. T. nach LXX, mit Oettli אשר נקרא שמו עליו oder nach LXX שמו שם).

Auch die enge Verbindung des Namens Jahwe Zebaoth mit der Lade (cf. Kautzsch, ZATW 1886 S. 17 ff.) ist als eine auf ähnlichen Ideen beruhende Kombination aufzufassen, die nahe lag, weil die Lade ein Kriegsheiligtum ist und ebenso der Name Jahwe Zebaoth aufs engste mit der Eigenschaft Jahwes als Kriegsgott zusammenhängt. An sich hat aber Jahwe Zebaoth mit der Lade nichts zu tun, sondern stammt aus ganz anderen Vorstellungskreisen (s. Abschn. VI Kap. VI).

Die enge Verbindung der Lade mit dem Jahwekulte und die damit zusammenhängende Identifizierung des Ladengottes mit Jahwe ist also nur eine episodenhafte. Es bleibt nun noch die Frage übrig, wie sich in dieser kurzen Zeit für das israelitische Denken die Gleichung: Lade und Jahwe vollzogen hat, mit anderen Worten, welche religionsgeschichtliche Bedeutung der Lade ursprünglich eignete. Aus jener Gleichung geht hervor, daß man in der Lade eine Repräsentation Jahwes oder zum wenigsten seine Wohnstätte sah. Die Frage, welches die religionsgeschichtliche Bedeutung der Lade ursprünglich gewesen ist, ist in letzter Zeit mehrfach erörtert worden. Schon Vatke (D. Relig. des Alten Testaments I 320) hielt die Lade für den Behälter ursprünglicher Fetischsteine, und ähnlich denkt Stade (Gesch. des V. Isr. I[2] S. 458) an Meteorsteine. Für diese Annahme, daß heilige Steine, einer oder zwei, den Inhalt der Lade gebildet haben, entscheiden sich auch Benzinger (Hebräische Archäologie[2] S. 3), Duhm (zu Jer 3, 16), Holzinger (zu Ex 25, 10 ff.), Budde (zu 1 Sam 4—6,

desgleichen gegen Meinhold in ZATW 1901 S. 193—197 und gegen Dibelius in Stud. und Kritik. 1906, S. 489—507), Marti (Gesch. der israelit. Relig.[5] S. 79, Anm. 2) u. a. Für eine leere Kiste mit nur gedachtem Inhalte halten die Lade Schwally (Kriegsaltertümer) und Volz (in der Rezension der Lotzschen Schrift in der theol. Literaturztg. 1902 Sp. 66 ff.). Neuerdings ist nach dem Vorgange von Reichel, Über vorhellenische Götterkulte 1897 S. 23 ff., besonders von Meinhold, Die Lade Jahwes (theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Predigerverein, n. F. IV, 1900), Dibelius, Die Lade Jahwes 1906, Gunkel, Die Lade Jahwes ein Thronsitz (Sonderabdruck aus der Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1906) u. a. die Meinung verfochten, daß die Lade ein Götterthron gewesen sei[1]). Das Ergebnis dieser eingehenden Untersuchungen scheint mir zugunsten der alten Stadeschen Theorie, daß die Lade eine Art von Reliquienschrein darstelle, ausgefallen zu sein, besonders in Buddes Besprechung der Dibeliusschen Schrift scheint mir die Thronhypothese durch so überzeugende Argumente entwertet zu sein, daß diese damit endgültig aus der Diskussion ausscheiden dürfte.

Wir erkennen hieraus wiederum, daß das Volk imstande war, die fernliegensten religiösen Vorstellungen miteinander zu verbinden. Das Volk sah in der Lade seinen Gott repräsentiert, ob es mit Bewußtsein die Parallele zu dem im Gewitter offenbaren Gott gezogen hat, entzieht sich unserer Kenntnis, es scheint mir aber recht zweifelhaft. Die denkfähigen Leute sahen in der Lade ein zum Jahwismus gehöriges Kultobjekt, das geht wohl aus jener oben erörterten Benennung der Lade 2 Sam 6, 2 hervor. Im übrigen wissen wir nicht, „auf welcher Stufe der Verkörperung oder Darstellung der Gottheit sich der Inhalt der Lade Jahwes befand . . ., ihr Inhalt wurde zum Geheimnis . . ., und der Gott, den man in der Lade verehrte, zum unsichtbaren und unabbildbaren“ (Budde, Stud. u. Krit. 1906, S. 507).

4. Je länger Israel in Kanaan heimisch wurde, desto mehr befestigte sich der Gedanke, daß Jahwe im Lande Kanaan wohne. Schon zur Zeit Hoseas nannte man Kanaan das „Land Jahwes“ im besonderen Sinne 9, 3. Der Umstand, daß diese Bezeichnung in einer Jahwerede vorkommt, erweckt den Eindruck, daß ארץ יהוה bereits zu einem festen Terminus geworden war, etwa wie „Das gelobte Land“ oder „Das heilige Land“[2]). Ähnlich werden wir

[1]) An den Gesetzestafeln als Inhalt der Lade halten noch fest Lotz, Die Bundeslade 1901 und Volck (in R. E.[3], III S. 553—556).

[2]) Es ist deshalb meines Erachtens verkehrt, wenn Marti gerade um dieses יהוה in Jahwes Munde willen den V. 3a als Zusatz streicht. Auch

auch den Ausdruck „Jahwes Haus“ (8, 1[1]); 9, 15) aufzufassen haben, der bei Hosea besonders durch das Bild von der Ehe zwischen Jahwe und seinem Volke nahegelegt war. Letzteres entspräche also mehr der hoseanischen Ausdrucksweise im Gegensatz zu jener mehr volkstümlichen. Wer Jahwes Land verläßt, erleidet das Schicksal der נדדים בגוים (9, 17)[2]), die in der Fremde unter der Gewalt unbekannter Götter stehen (S. 81f.). Das Volk, das sich an Ägypten und Assur wendet, ist nach Hoseas Meinung wie eine einfältige Taube, die ihren Schlag, wo sie sicher und geborgen ist, verläßt und ziellos in der Welt herumirrt (Marti zu 7, 11).

Ob Hosea noch die volkstümliche Anschauung teilte, nach der Jahwes Machtbereich an den Grenzen Kanaans eine Schranke gehabt hat, oder ob er seine Ausdrucksweise nur zeitgenössischen Vorstellungen entnimmt, die nicht sein Eigentum waren, läßt sich aus seinem Bericht nicht mit Gewißheit herauslesen. Sein religiöses Interesse ist jedoch rein ethischer Art, die besondere Zusammengehörigkeit von Jahwe und seinem Volke wird von ihm unter dem Gesichtspunkte des Liebesverhältnisses und unter dem Bilde eines Ehebundes veranschaulicht. Deshalb dürfen wir wohl schließen, daß er sich der volkstümlichen Ausdrucksweise bedient hauptsächlich zu dem Zwecke der Einkleidung seiner religiösethischen Gedanken. Wenn er z. B. sagt: „Ich habe dich aus meinem Hause vertrieben (9, 15), so ist das nur ein Ausdruck dafür, daß er dem Volke seine Liebe entzogen, und auf es einen Haß geworfen hat (V. 15b), und die Folgen dieser verlorenen Liebe erkennen sie daran, daß ihnen der Segen und die Fruchtbarkeit des Gelobten Landes vorenthalten bleibt (2, 11. 14; 9, 2), während sie Ausländern zugute kommt (7, 9).

Wenn Jesaia im Namen Jahwes prophezeit: „Ich will Assur in meinem Lande zerbrechen und auf meinen Bergen niedertreten“ (14, 25), so soll damit Jahwe als der Zerschmetterer der assyrischen Weltmacht vor aller Welt kenntlich gemacht werden. Fände die

den Grund, daß 3a den Inhalt von 3b vorwegnimmt, kann ich nicht anerkennen, denn darin, daß die Israeliten Jahwes Land verlassen müssen (3a), liegt gerade das tragische Moment, das die Exilierung nach Ägypten und Assur enthält. Der Hauptgrund Martis, den Halbvers zu tilgen, dürfte in metrischen Voraussetzungen liegen, aber besonders bei Hosea scheint es mir gewagt, unsere bescheidenen metrischen Kenntnisse für die Textkritik allzuweit zu verwerten.

[1]) Auch dieser Vers wird von Marti angefochten, aber die Dunkelheit der Anspielung sollte uns vor einem so radikalen Verfahren hüten. Dagegen ist V. 1b durch seine deuteronomistischen Formeln allerdings verdächtig.

[2]) Auch von Marti beanstandet, meines Erachtens hauptsächlich auf Grund einer Mißdeutung des נדדים.

Entscheidung in einem anderen Lande statt, so würde man den Göttern dieses Landes den Triumph zuschreiben. Auch hier liegt der Grundgedanke vor: Die Macht eines Gottes reicht nur soweit sein Land reicht. Jesaia stellt sich damit auf den Standpunkt der übrigen Völker, er selbst würde gewiß diesen Erfolg für einen Machterweis Jahwes angesehen haben, auch wenn der Untergang Assurs außerhalb Kanaans stattgefunden hätte. Ob übrigens diese großartige und kühne Prophezeihung, der der Verlauf der Geschichte bekanntlich nicht recht gegeben hat, von Jesaia stammt, wie ich glaube (so auch Dillmann und Duhm gegen Stade ZATW 1883 S. 16, Oort Theol. Tjidsk. 1886 S. 193, Hackmann Zukunftserwartung S. 106 f. und Marti z. St. — vielleicht gehören 14, 24—27 in die Nähe von 10, 5—15, oder bilden dessen Abschluß, so Cheyne), ist für unsere Frage ziemlich irrelevant, denn für den Verfasser dieses Abschnittes ist Jahwe schon der Weltgott, und das Strafgericht an Assur kommt der gesamten Völkerwelt zugute (14, 26).

Der alte Ausdruck „Berg Gottes“, der einst den Sinai oder Horeb bezeichnete, erfährt jetzt eine Umdeutung und setzt sich um in „Bergland Kanaan“. So bezeichnet deutlich Jes 11, 9 „Jahwes heiliger Berg“ das ganze israelitische Bergland, denn die sachliche Parallele zu כל הר קדשי ist הארץ, auch beweisen כל und der Gedanke, daß nunmehr alle Sünde und Verderbnis auf Jahwes heiligem Berge aufhört, daß hier unter dem heiligen Berge nicht etwa der Zion gemeint sein kann. Ebenso steht Jes 57, 13 הר קדשי in Parallele mit ארץ; etwas genauer Jes 14, 25 הָרַי parallel ארצי — „mein Bergland“ für den sonst üblichen Singular, ähnlich הָרַי Jes 49, 11 und 65, 9. „Der Berg des Eigentums Jahwes“ (הר נחלת יהוה) Ex 15, 17 ist auch gleich dem Lande Kanaan und nicht der Zion, denn von letzterem kann nicht behauptet werden, daß Jahwe sein Volk auf ihm eingepflanzt habe. Erst innerhalb dieses Landes gibt es noch eine besondere Stätte, die Jahwe sich zur Wohnung auserkoren hat, nämlich das Heiligtum auf dem Zion. Auch hier unter מכון mit Wellhausen das Land Palästina zu verstehen (Proleg.[4] S. 22), ist nicht geraten, da מָכוֹן sonst nur eine bestimmte Stätte, einen umgrenzten Ort bezeichnet (s. Dillmann z. St.).

An letzterer Stelle erschien „Der Berg Jahwes“ in Verbindung mit einer anderen charakteristischen Bezeichnung des Heiligen Landes, nämlich נחלת יהוה, cf. 2 Sam 14, 16; 20, 19; Jer 2, 7; 12, 7. 8. 9; Jes 47, 6; Ψ 68, 10; 79, 1 u. a. Das Wort נחלה bezeichnet den durch Erbschaft überkommenen Grundbesitz, hier wohnt der Besitzer mit seiner Familie und übt Hausherrenrechte aus, denn „in

einem Bauernvolke gewinnt der abstrakte Begriff Erbe ganz naturgemäß den konkreten Sinn Bauernhof, Landgut" (Duhm, Jeremia S. 116). Niemand darf ohne Erlaubnis des Eigentümers den Grund und Boden betreten. Der ererbte Grund und Boden war etwas überaus Wertvolles und mit Pietät Gehegtes (1 Kö 21, 3), der Bauer war eng mit ihm verwachsen. Es ist deshalb durchaus begreiflich, wenn der israelitische Bauer das Land Jahwes als das Erbland Jahwes ansah. Erst eine spätere, auf Reflexionen beruhende Vorstellung ist es, wenn das ganze Volk Israel Jahwes Erbe genannt wird (Dt 4, 20; 9, 26. 29; Ψ 28, 9; 74, 2 etc.); manchmal wird auch Land und Volk fast gleich gesetzt 1 Sam 10, 1 u. a.

Unter der Vorstellung, daß Jahwe der eigentliche Herr und Besitzer des Landes Kanaan sei, fühlten sich die Israeliten selbst als Gäste und Fremdlinge (גרים und תושבים) Lev 25, 23; Ψ 39, 13; 119, 19; 1 Chr 29, 15. Der Satz: „Mir gehört das Land, darum darf es nicht verkauft werden" (Lev 25, 23) dürfte ein älterer Grundsatz sein, der vom Priestercodex nur als besonders beweiskräftig in seine Gesetzgebung aufgenommen wurde. Als גר oder תושב, welche Worte hier in diesem Zusammenhange nur Synonyma sind, ist der Israelit gänzlich auf den Schutz und die Hülfe Jahwes angewiesen. Es liegt in den politischen Verhältnissen begründet, daß die Israeliten in vorexilischer Zeit sich mehr als die Herren des Landes gegenüber den unterdrückten Urbewohnern fühlten, während in nachexilischer Zeit die Stimmung mehr darauf hinging, sich als Lehnsleute und Hörige Gottes in Kanaan zu fühlen. Man empfand zwar auch in der alten Zeit den Besitz des Landes als ein Geschenk Gottes, das lehren vor allem die zahlreichen Verheißungen an die Patriarchen, aber solange Israel eine kräftige, selbstbewußte Nation war und sich noch des ungestörten Besitzes seines Landes erfreute, überwog doch das Gefühl, die Herren dieses Landes zu sein (Gen 9, 25 ff.; 15, 18; Dt 1, 8; 2, 24. 31; 3, 20; 19, 2 u. ö.). In nachexilischer Zeit dagegen, da das bescheidene Fleckchen Erde, das von dem einstigen Davidreiche noch übrig geblieben war, sich in fremdem Besitze befand, andrerseits aber die theokratische Einheit der Gemeinde weit enger war, war das Bewußtsein, nur als Gäste und Fremdlinge in Jahwes Lande zu weilen, zentraler und lebendiger.

Die Deuteronomisten ziehen gemäß ihrer Tendenz, die alten volkstümlichen Vorstellungen zu ethisieren und zu theologisieren, aus dem populären Glauben, daß Jahwe in Kanaan wohne, das Werturteil, daß Gott immer nahe sei, um die Gebete seines Volkes zu erhören (Dt 4, 7).

Aufs engste mit der Vorstellung vom Wohnen Jahwes in Kanaan hängt es zusammen, daß Kanaan für die Israeliten das reine oder das **heilige Land** ist. Im Gegensatz dazu ist das Ausland אדמה טמאה Am 7, 17, es ist deshalb unrein für die Israeliten, weil sie dort fern sind von Jahwe und ihn hier nicht kultisch verehren können. Deshalb ist auch alle Speise, die man in der Fremde genießt, unrein, da sie eben nicht von Jahwe gespendet ist, sie hat dieselbe Wirkung, wie die bei einer, den Israeliten verbotenen (Dt 26, 14), rituellen Totenfeier genossenen Mahlzeiten. Sie machen unrein, d. h. sie umgeben den betreffenden Menschen mit einer Art Fluidum, das eine Annäherung an das Göttliche unmöglich macht (Hos 9, 3—5). Für den Israeliten ist alles unrein, was die unmittelbare Beziehung zu Jahwe stört, denn alles „Heilige“ ist für den Gebrauch der Gottheit bestimmt, und dadurch, daß der Mensch „sich heiligt“, wird die Schranke, die sonst das Göttliche vom Menschlichen trennt, aufgehoben. Der Gegensatz von „unrein“ ist „rein“ (טהור) oder heilig, beide Ausdrücke decken sich fast völlig. So „heiligt“ man sich von einer Unreinheit (2 Sam 11, 4), und man heiligt sich zu einer kultischen Handlung, indem man sich von allem Verunreinigenden fernhält (1 Sam 16, 5; Ex 19, 10 ff.). So ist denn auch Kanaan das heilige Land im Unterschiede zur unreinen Fremde, weil man in Kanaan unter der unmittelbaren Machtwirkung Jahwes steht, im Auslande aber nicht. Die Heiligkeit des Landes wird andrerseits durch Götzendienst gestört, das Land verliert seinen Charakter der Reinheit, wenn man auch anderen Göttern huldigt, es wird dadurch entweiht (Jer 2, 7; 3, 9; Hes 36, 17 f.; Lev 18, 25. 27 u. a.). Diese Entweihung ist nicht als eine rein ethische aufzufassen, sondern durchaus als eine stoffliche, die „Heiligkeit“ Baals und die Heiligkeit Jahwes verhalten sich zueinander wie zwei sich abstoßende polare Gegenströmungen. Daran, daß der Erdboden durch das einer Leiche anhaftende Tabu entweiht wird Dt 21, 23, erkennen wir die ursprünglich heilige Natur des Landes; es wird gewissermaßen von einem schädlichen Stoffe infiziert, und die Folge ist, daß die Gottheit an der unreinen Stätte nicht wohnen, dem Israeliten nicht erscheinen kann. Der Ausdruck „heiliges Land“ scheint als terminus technicus für das Land Kanaan erst in nachexilischer Zeit aufgekommen zu sein, im Alten Testament finden wir ihn nur Ψ 78, 54 als גבול קדשו und Sach 2, 16 als אדמת הקדש; die Wurzeln dieser Vorstellung reichen aber bis in vorexilische Zeit zurück. In späterer Zeit wird er mehr und mehr üblich Sap 12, 3; 2 Mack 1, 7.

das Schicksal des Südreiches eine Erklärung, und so machten denn die Kreise, aus denen die exilischen und nachexilischen deuteronomischen Schichten hervorgegangen sind, besonders Manasse und seine Zeit für das auch über Juda verhängte Zorngericht verantwortlich. Die Ausdrücke für das Verbanntwerden sind neben הסיר noch das kräftigere השליך מעל פני יהוה 2 Kö 13, 23; 17, 20; 24, 20 oder נטש מעל פ׳ יי Jer 23, 39 (nicht von Jeremia) oder הכרית מעל פני האדמה 1 Kö 9, 7 (2 Chr 7, 20 hat dafür נתשתים). Aus dieser Terminologie geht hervor, daß man in diesen Kreisen der in Hes 11, 15 f. herrschenden Anschauung: „Jene sind fern von Jahwe“ näher stand. Nur werden bei D, wie stets, die Ereignisse der Weltgeschichte auch hier ethisch begründet, es ist das Exil nicht ein Beweis der größeren Macht der assyrischen Götter, wie jene Laien bei Hesekiel es auffaßten, sondern es war ein strenges Gericht des Gottes, dessen Macht über alle Götter der Welt über allen Zweifel erhaben war (Dt 3, 24; 4, 35. 39; 1 Kö 8, 23. 27 u. a.). Wie sehr selbst in dem Sprachgebrauch von D^2 die ursprünglich sinnliche Bedeutung einer ethisch religiösen Platz gemacht hat, zeigt die Anwendung jener Phrase השליך מעל פני יי auch auf den Tempel von Jerusalem 1 Kö 9, 7 (nach LXX und 2 Chr 7, 20 lies אשליך für אשלח).

IV. Jahwes Wohnen an den altisraelitischen Kultstätten.

Der Glaube, daß Jahwe im Lande Kanaan wohnte, konnte für das religiöse Bedürfnis der Israeliten genügen. Jahwe war innerhalb der Grenzpfähle seines Landes überall zu finden, die Wahrzeichen der Nähe Gottes entdeckte man in allem, was einen umgab, in der freien Natur (S. 84). Wenn man zu Jahwe rief in seinem Lande, so hörte er, überall war man imstande, vermittels des Ephod eine Kundgebung der Gottheit zu erlangen. Wenn sich gleichwohl die Vorstellung herausbildete, daß Jahwe an einzelnen Stätten in besonderer Weise wohne, daß man Gott hier mit noch größerer Gewißheit treffe und sich seiner Nähe mit stärkerer Intensivität bewußt sein dürfe, so entspricht diese Vorstellung einer ganz bestimmten historischen Entwicklung, der aber die alteingebürgerten Anschauungen von einem besonderen ḥimâ der Gottheit (S. 8 f.) entgegenkamen. Wir haben nämlich, wie unten noch näher festgestellt werden soll, in den Kultstätten Jahwes im heiligen Lande die Erben der altkananäischen Baalheiligtümer zu sehen, die auf Jahwe übertragen sind. Da nun diese Kultstätten im Volksglauben eine große Rolle spielten, so

gehört es mit zu unserer Aufgabe, die Bedeutung dieser heiligen Stätten im israelitischen Volksleben, sowie ihre Entstehungsverhältnisse, soweit noch erkennbar, zu verfolgen.

Das ganze Land Israel war voller Heiligtümer, wir werden annehmen dürfen, daß fast jede Ortschaft ihre Bāmā hatte, wo man den Kultus Jahwes betrieb, wie z. B. 1 Sam 9. Vor allem waren es die Berggipfel, die als Sitze der Götter angesehen wurden, deshalb befindet sich die Bāmā („Höhe") meist, nicht immer (cf. Jer 7, 31), auf einem Berggipfel in der Nähe der Ortschaft. Die Gottesverehrung auf den Bergeshöhen ist die eigentliche Signatur des althebräischen Kultus, wie ihn die Propheten bekämpfen (Hos 4, 13; Jer 2, 20; 3, 6. 23 (LXX); 17, 2; Hes 6, 13; 18, 6. 13ff.; Jes 57, 7; 65, 7; 1 Kö 14, 23). Der Eindruck der Ausländer von Israels Religion war der, daß Israels Götter Berggötter seien 1 Kö 20, 23. Vermutlich verdanken diese Heiligtümer ihre Entstehung alter Ahnenverehrung (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. I² S. 452), und ihre Rudimente sind Ahnengräber. Am bekanntesten von den Ahnengräbern auf hohen Bergen ist das des Aaron auf dem Berge Hor Nu 20, 22 ff. Für die Israeliten lag die Verehrung der heiligen Berge um so näher, als sie an den die Berge umlagernden Wolken im Gewitter die Offenbarungsformen des Sinaigottes wiedererkannten. In historischer Zeit sind als Kultstätten Jahwes auf bekannten hohen Bergen insbesondere berühmt der Ebal und Gerizzim bei Sichem (Dt 11, 29; 27, 4; Jos 8, 33), der Karmel, auf dem sich nach 1 Kö 18, 30 ein von den Baalsdienern zerstörter Jahwealtar befand (v. Gall, Kultstätten, S. 124), der Tabor nach Hos 5, 1, er war offenbar die gemeinsame Kultstätte der Stämme Sebulon und Issachar (v. Gall, S. 125). Die Heiligkeit des Hermon ist aus dem Namen zu schließen (v. Gall, S. 135). Auf dem Ölberge bei Jerusalem war schon z. Z. Davids eine Kultstätte (2 Sam 15, 30 ff. und v. Gall, S. 68 f.), u. a. m.

Abgesehen von diesen heiligen Bergen werden noch eine Reihe altheiliger Kultusstätten im Lande selbst als Offenbarungszentren Jahwes angesehen. Daß die populäre Anschauung Jahwe an diesen Stätten wohnend dachte, geht aus der Ausdrucksweise: „Vor Jahwe" in Sichem (Jos 24, 1), „vor Jahwe" in Mispa (1 Sam 7, 6), „vor Jahwe" in Silo (Jos 18, 8; 19, 51), Jahwes Panim in Hebron (2 Sam 5, 3), Jahwe zu Gibea (1 Kö 3, 5), Jahwe im Gilgal (1 Sam 15, 21) u. a. m. hervor.

Es liegt nun außerhalb des Bereiches der uns vorgesetzten Aufgabe, alle Kultstätten des Heiligen Landes, an denen die Gottheit dergestalt „wohnend" gedacht wurde, hier nach ihrer Ent-

stehung, Entwicklung und religionsgeschichtlichen Bedeutung zu erörtern. Eingehender hat sich A. Frhr. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, in den Beiheften zur ZATW III 1898 mit den Heiligtümern befaßt. Wir beschränken uns hier nur auf die Heraushebung einiger, in historischer Zeit besonders berühmter Heiligtümer, und auch nur, insoweit sie für das uns interessierende Problem eines Wohnens Jahwes an diesen Stätten Material liefern.

1. Ein bekanntes Heiligtum befand sich in Sichem (v. Gall, S. 107—119), hier versammelte Josua das Volk zum letzten Male „vor Gott“ (Jos. 24, 1 E), hier ruhten die Gebeine Josephs an heiliger Stätte 24, 32, sowie die Idole der aramäischen Vorfahren Gen 35, 4 und hier fand die Königsweihe des Abimelek statt Ri 9, 6. Auch die spätere Bestimmung Sichems zur Asyl- (Jos 20, 7) und Levitenstadt (Jos 21, 21; 1 Chr 6, 52) kennzeichnet ihre Heiligkeit, die durch eine dreifache Tradition auf eine Stiftung des Abraham, des Jakob und des Josua zurückgeführt wird. Josua allerdings stiftet nicht das Heiligtum, dieses bestand bereits, sondern nur den Stein unter der Eiche beim Heiligtum (Jos 24, 26 E), und zwar als einen Zeugen für das Bekenntnis des Volkes, Jahwe dienen und die übrigen Götter abtun zu wollen. Auch von Jakob wird berichtet, daß er eine מצבה (so zu lesen für מזבח Gen 33, 20 wegen ויצב, cf. Wellhausen, Kompos. des Hexat.[3], S. 48, Anm. 1) und sie אל אלהי ישראל nannte. Jakob pflanzte diese Maṣṣebe östlich von Sichem auf, und auch die Eiche, unter der Josua seinen Stein aufstellte, lag vermutlich östlich von Sichem, denn das östlich von Nâbulus noch heute gelegene Dorf Balaṭa, entstanden aus בַּלּוּטָא, dem syrisch-aramäischen Pendant zum hebräischen אלה, hat offenbar seinen Namen daher, daß es an der Stelle der altberühmten Terebinthe erbaut wurde (Baedeker, Palästina[5], S. 246). Es ist also wohl ein und derselbe Stein, der einmal auf Josua und einmal auf Jakob zurückgeführt wird, denn die Maṣṣeben sind ursprünglich nichts als einfache Steine, eine besondere Form erhielten sie erst in späterer Zeit (Benzinger, Archäologie[2], S. 321 f.). Auch Ri 9, 6 werden beide erwähnt, denn das dunkle אלון מצב ist zweifellos als אלון המצבה (so Moore, Budde, Nowack, Kittel in bibl. hebr.) zu lesen. In der Abrahamsage Gen 12, 6—8 J ist von dem Steine nicht die Rede, dafür wird aber die Eiche vorausgesetzt, die אלון מורה „Orakelterebinthe“ genannt wird. Derselbe Name begegnet uns auch Dt 11, 30 (LXX und die übrigen Verss.), während Ri 9, 37 die Eiche אלון מעוננים „Zauberterebinthe“ heißt. Daß es sich hier um zwei Eichen handelt, wie v. Gall a. a. O. S. 116 annimmt, ist sehr unwahrscheinlich, vielmehr wird der ältere Name „Zauberterebinthe“ ge-

wesen sein, dieser Name ist dann wegen seiner Verfänglichkeit (cf. Dt 18, 10; Lev 19, 26) in das israelitisch unanstößige „Orakelterebinthe“ umgewandelt.

Die dreifache Stiftungstradition ist nicht etwa als Projektion einer späteren Gründung in das Patriarchenzeitalter aufzufassen, sondern sie repräsentierte drei aus verschiedenen Kreisen stammende Sagen, die den Zweck haben, das Heiligtum als von Jahwe gestiftet zu vindizieren. Es ist nun aber von vorherein anzunehmen, daß ein durch Baum und Stein orientiertes Heiligtum der altkananäischen Religion angehört, daß also die Existenz dieser Kultstätte in vorisraelitische Zeit zurückreicht. Diese Annahme wird noch durch zwei Momente bestätigt. Erstens weist der Grundgedanke der Jakobsage, daß die heilige Stätte von Jakob durch Kauf rechtmäßig erworben ist und infolgedessen den Israeliten rechtmäßig gehört (Gen 33, 19), darauf hin, daß die Sage in einer Zeit entstanden ist, wo das Heiligtum ein Zankapfel war zwischen Kananäern und Israeliten (Gunkel). Datiert nun die Entstehungssage aus der allerersten Zeit der Ansiedelung, wo die Kananäer noch als gleichberechtigter Faktor neben den Israeliten in Betracht kamen, so ist zu schließen, daß die Entstehung selbst in die Zeit vor der Ansiedelung fällt. Zweitens gehörten ursprünglich der Stein und der Gott viel enger zusammen, jener war die Wohnung des Numens, denn in Gen 33, 20 werden Maṣṣebe und Gottheit geradezu identifiziert, wenn Jakob die Maṣṣebe Ēl, Gott Israels nennt. Dieselbe Vorstellung liegt auch in dem Begriffe עדה Jos 24, 27: Der animistisch beseelte Stein hat die Worte Jahwes, die Josua dem Volke vorgelesen hatte, „gehört“ und hat nunmehr die Aufgabe, als Zeuge zu dienen. Wir haben also auch hier den heiligen belebten Stein, der in die Sphäre der baalschen tellurischen Götterwelt gehört (S. 79). Das Numen hat auch einen bestimmten Namen, der in historischer Zeit noch bekannt war, der aber in jahwistischer Zeit in Ēl, Gott Israels, verwandelt ist. Das ersehen wir daraus, daß nicht die Gottheit der Kultstätte als Ganzes, sondern nur die Maṣṣebe so benannt wird; der Erzähler (E) wollte natürlich berichten, daß der Gott von Sichem den Namen Ēl, Gott Israels, führte, er hielt sich aber so eng an seine Vorlage, daß auch nach E nur der Stein diesen Namen erhielt. Der Name selbst ist so farblos und dabei so sonderbar gebildet (אלהי ישראל in Apposition zu אל), daß wir ihn wohl für eine künstliche Erfindung anzusehen haben, die niemals wirklich gebraucht ist. Die Erfindung hatte den Zweck, den anstößigen alten Namen zu verdrängen. Daß Joseph das Numen von Sichem gewesen sei, wie v. Gall S. 117 vermutet, ist nicht wahrscheinlich,

denn Joseph ist eine spezifisch israelitische Sagenfigur und auch wohl ursprünglich nicht ein Numen, sondern eine Stammespersonifikation. Daß man in Sichem das Ahnengrab Josephs suchte, beruht wohl auf späterer Tradition, die Sage hat die Erinnerung daran bewahrt, daß die Gebeine Josephs erst später, unter Josua, bei Sichem eine Ruhestätte gefunden haben, daß aber ursprünglich das Grab Josephs nicht bei Sichem sich befand. Der heilige Stein galt in jahwistischer Zeit als Erinnerungs-Denkmal an ein historisches Ereignis; vom Standpunkte des Jahwismus aus verstand man solche Vorstellungen von in Steinen hausenden Göttergestalten nicht. Wir erkennen also, daß Jahwe ursprünglich mit dem Numen von Sichem nichts zu tun hat.

2. Zur Zeit des Hosea genoß das Heiligtum von Miṣpa ein großes Ansehn 5, 1; durch die Parallele mit dem Tabor wird es wahrscheinlich gemacht, daß dieses Miṣpa mit dem Miṣpē-Gil'ad (v. Gall S. 141—146), das durch die Jephtasage bekannt ist und später Asylort für die Gaditen wurde, Dt 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 38[1]), identisch ist. Man glaubt es meist in der heutigen Ortschaft es-Salṭ wiederzufinden, in deren Nähe der „Berg des Hosea" liegt, der zum Tabor ein passendes Gegenstück bildet (Nowack und Marti z. St., Baedeker, Palästina[5] S. 162), nach v. Gall und Gunkel zu Gen. 31, 45 hat sie aber nördlicher, am Jarmuk, gelegen. Buhl, Palästina S. 242 denkt an Ḳal'at er-Rabaḍ nördlich vom Wadi Ağlûn. Die Entstehungssage wird erzählt von E (Gen 31, 45. 49. 50. 53b.54) und J (31, 44. 46. 51—53a. 48, nur המצבה ist stets ausgleichender Zusatz)[2]). E erzählt, daß Jakob und Laban in Miṣpa einen Vertrag schließen, wobei Laban (nicht Jakob, der in V. 45 zur Ausgleichung mit der jahwistischen Darstellung eingefügt ist) eine Maṣṣebe aufrichtet 45, indem er Jahwe zum Wächter über die Einhaltung des Vertrages aufruft 49. 50 (das המצבה gehört als ausgleichender Zusatz zum vorhergehenden Verse). Darauf wird der Bund beschworen und das Bundesmahl gehalten. Auch J knüpft an ein Steindenkmal an, bei ihm ist es aber ein Wächter der Grenze, der verhütet, daß man von hüben nach drüben hinübergeht. Nach E ist Gott (statt יהוה hat LXX ὁ θεός) der Wächter des Bündnisses 49 und der „Zeuge" zwischen Laban und Jakob. Der Stein hat weiter keinen Zweck, als die beiden Kontrahenten, möglicherweise auch Gott, an die heiligen Bundesverpflichtungen zu erinnern. Das ist aber schwer-

[1]) Über die Wahrscheinlichkeit der Identität von Rāmot Gil'ad und Miṣpe Gil'ad s. Buhl, Geographie S. 262.

[2]) Diese Scheidung schließt sich an das gemeinsame Ergebnis von Holzinger und Gunkel; anders scheidet v. Gall S. 143.

lich die ursprüngliche Meinung der Sage, denn der Stein in Miṣpa wird seine Aufgabe, Jakob stets an die nötige Achtung seinen Frauen gegenüber zu gemahnen, schlecht erfüllen, nachdem Jakob von Miṣpa weiter gezogen ist. Jener Vertragsinhalt ist wohl erst von E aus irgendeinem Grunde — vielleicht um vorbildlich zu wirken — eingefügt. Daß nachher (V. 54) an dieser Stelle geopfert wird, läßt durchscheinen, daß der Stein ursprünglich mehr war, als ein gewöhnlicher Erinnerungsstein.

Viel natürlicher ist die Bedeutung des heiligen Steines als Grenzwächter bei J. Der Streit zwischen dem Aramäer Laban und Jakob reflektiert alte Grenzstreitigkeiten zwischen Aramäern und Israeliten und einen diese beendigenden Grenzvertrag. Diese Streitigkeiten liegen vermutlich vor der Gründung des damaszenischen und des davidischen Reiches. Auch bei J ist der gemeinsame Gott der Väter der Richter über die Innehaltung der Bundesverpflichtungen 53a, aber die ursprüngliche Bedeutung des Steines blickt noch durch, wenn V. 52 und 48 der Stein selbst Zeuge genannt wird. V. 53a sieht aus wie eine Erklärung oder Korrektur der den Israeliten unverständlichen Vorstellung, daß ein Steinhaufe Zeuge eines Vertrages sein kann. E und J sind sich darin gleich, daß ein Steindenkmal im Mittelpunkte der Sage steht. Es Maṣṣebe mit dem Zwecke, daß יִצֶף יהוה ביני ובינך 49 steuert auf eine Erklärung des Namens Miṣpa[1]) los; J nennt das Steindenkmal גל 46 und läßt es ein עד sein ביני ובינך, er will also eine Etymologie für גלעד gewinnen. Da nun die Ortschaft, in der sich die Kultstätte befand, auch sonst Miṣpe-Gil'ad genannt wird (Ri 11, 29), so haben wir hier offenbar zwei Varianten einer älteren Entstehungssage des Heiligtums von Miṣpe-Gil'ad, beide anknüpfend an einen Stein als Wächter oder Zeugen. Die Existenz des heiligen Steines bei dem Heiligtum wird also die gegebene geschichtliche Größe sein. Daß an sich גל, das etwa einen Kromlech, und מצבה, die einen Menhir bezeichnet (cf. Benzinger, Archäologie [1] S. 56ff. [2] S. 42f.) ihrer Form nach verschieden sind, fällt wohl nicht weiter ins Gewicht, diese Bezeichnungen sind nur durch die Zweiheit der Ortsbezeichnung und des etymologischen Triebes veranlaßt. Daß wir auch hier in dem Stein ein animistisch beseeltes Naturdenkmal zu sehn haben, läßt sich aus der jahwistischen Rezension noch deutlich erkennen, wo er als Wächter und

---

[1]) Da die LXX den Ort Miṣpa *Μασσηφα* nennt, so nimmt Wellhausen an, daß der eigentliche Name מַצֵּבָה gewesen sei, der dann wegen seiner Anstößigkeit in Miṣpa umgeändert wurde (Compos. [3] S. 42 Anm. 1). Das יִצֶף Gen 31, 49 spricht nicht dagegen, da es bei derartigen Etymologien auf Genauigkeit nicht ankommt.

Zeuge des Vertrages erscheint (s. oben), und aus E, wo bei ihm geopfert wird.

Am Heiligtum zu Miṣpa ist auch die Jephtasage lokalisiert, noch in historischer Zeit wird hier jährlich ein viertägiges Fest gefeiert, zu dessen Ritual die Totenklage der gileaditischen Jungfrauen für die Tochter Jephtas gehört (Ri 11, 40). Möglicherweise wurden hier in alter Zeit einst Jungfrauen zu Ehren eines Gottes der Fruchtbarkeit geopfert (Stade bei Gall S. 144 Anm. 1). Die ansprechende Vermutung v. Galls, daß Jephta selbst dieser Gott gewesen sei, indem יפתח = יפתח אל mit zu ergänzendem רחם den Gott bezeichne, der den Mutterschoß öffnet, scheitert an der größeren Wahrscheinlichkeit, daß Jephta eine historische Persönlichkeit gewesen ist — vergl. dazu die Vorbemerkungen Buddes zu Ri 10, 17 bis 12, 7, besonders am Schluß. Wahrscheinlicher ist es daher, daß die volkstümliche Heldengestalt Jephta eine ältere mythische Gestalt verdrängt hat.

Was das Alter der Entstehungssagen anlangt, so ist zu berücksichtigen, daß die Jephtageschichte noch kein Königtum voraussetzt. Da nun aber in dieser Zeit das Fest in Miṣpe-Gil'ad seines heidnischen Charakters schon beraubt ist und nur noch als Erinnerung an eine historische Denkwürdigkeit gefeiert wird, wenn wir ferner annehmen, daß immer ein Weg vom bloßen heiligen Steine bis zum berühmten Kultheiligtume zurückzulegen ist, so werden wir wohl mit Recht die Entstehung und Hauptepoche dieser Kultstätte bis in die Zeit vor der Einwanderung der israelitischen Stämme zurückverlegen.

3. Mit Miṣpē-Gil'ad ist nicht zu verwechseln ein anderes Jahweheiligtum Miṣpa auf dem Gebirge Ephraim, von dem es 1 Makk 3, 46 heißt, daß es Jerusalem gegenüber läge und in alten Zeiten ein Gebetsort der Israeliten gewesen sei. In diesem Miṣpa versammelten sich die Israeliten aus allen Stämmen „vor Jahwe", um gemeinsam zu beraten Ri 20, 1; 21, 1. 8 oder Kriegsaktionen vorzubereiten 1 Sam 7, 5 ff. (10, 17 ff.). Auch hier ist die Rede von einem Gedenksteine, der von Samuel gegründet und אבן העזר genannt wird, mit der Begründung, daß er „Zeuge" sein soll der Hülfe Jahwes 7, 12 (l. mit Wlh. עֵד(ה) הִי(א) כִּי). Auch hier deutet der Ausdruck עד an, daß der Stein ursprünglich beseelt gedacht ist, wodurch er und mit ihm die Kultstätte ihrer Entstehung nach in eine vorisraelitische Epoche verwiesen wird.

4. Das zur Zeit des Amos (5, 5; 8, 14) und Hosea (4, 15, wo hinter אל תשבעו ein בבארשבע ausgefallen ist, s. die Kommentare) berühmte Heiligtum in Beerseba (v. Gall S. 44—51) war nach Gen 21, 33 (wohl eine jüngere Schicht des Jahwisten, Holzinger,

Gunkel) und 26, 25 (J) ein Jahweheiligtum. Über die Entstehung des Namens dieser Kultstätte berichten drei Varianten: E (Gen 21, 22—24. 27. 31, s. Gunkel) knüpft an die Bedeutung „schwören" der Wurzel שבע an, J (Gen 21, 25. 26. 28—30. 32—34) an die Bedeutung „sieben". Beide verlegen die Entstehung der Brunnen in die Zeit Abrahams. Eine andere Schrift in J legt auch die Bedeutung „schwören" zugrunde, läßt aber den Brunnen von Isaak gegründet sein (Gen 26, 23—33). Von der Stiftung eines Heiligtums wird in Relation eins und drei nichts erwähnt, in drei (Gen 26, 25) ist sie erst später und an unpassender Stelle eingetragen; in der zweiten Variante 21, 33 wird die Stiftung erwähnt, aber auch hier, ohne durch den Zusammenhang genügend motiviert zu sein. Als gemeinsames Stück bleibt also nur der oder die Brunnen zurück. Daß es sich gleichwohl um heilige Brunnen handelt, geht aus der Hagarsage hervor 21, 14. 17—19, denn hier in Beerseba erscheint Gott der Hagar und macht sie auf die hier befindlichen Brunnen aufmerksam, hier hat er ihre Stimme „gehört", hier also wohnt er. Nach der späten elohistischen Darstellung ist es freilich der Bote Gottes, der ihr vom Himmel zuruft, das ist aber künstliche Einkleidung, denn nach V. 19 ist es wieder Gott selbst, der ihr den Brunnen zeigt. Auch das Opfer, das Jakob in Beerseba „dem Gotte seines Vaters Isaak" darbringt 46, 1, beweist die Heiligkeit dieses Ortes. Daß es nicht ursprünglich Jahwe ist, der hier wohnt, ist schon von vornherein anzunehmen und wird bestätigt durch die Notiz 21, 33, daß Abraham hier Jahwe als אל עולם anrief. Das ist nur die Ausdrucksweise einer späteren Zeit dafür, daß der früher Ēl ʿōlām genannte Gott nun mit Jahwe kombiniert wird. Freilich sieht der Name ēl ʿōlām ebenso künstlich aus, wie ēl ĕlohē Jisraēl (S. 101), der Name „Gott der Vorzeit" oder gar „ewiger Gott" paßt nicht für ein altes Quellnumen. Auch hier wird ein älterer Name dem israelitischen Religionsniveau durch Umbildung angepaßt sein. Neben der Quelle finden wir in Beerseba auch den heiligen Baum, אֵשֶׁל Tamariske, der nach v. Gall S. 48 in der Bibel stets nur mit kultischer Bedeutung vorkommt; nach israelitischer Tradition ist er von Abraham gepflanzt 21, 33; ein Altar wird ferner 26, 25 erwähnt. Das Inventar einer altkananäischen Kultstätte ist also ziemlich vollzählig beisammen. Daß Jahwe erst später mit diesem Heiligtum in Beziehung gesetzt wurde, lehrt die Umnamung 21, 33; vermutlich ist das Numen von Beerseba eine Quellgottheit und die Stätte der Wohnsitz eines Baal der Fruchtbarkeit des Erdbodens. Noch Amos scheint deutlich die Empfindung dafür gehabt zu haben, daß der Gott von Beerseba mit Jahwe nichts zu tun

hat, wenn nämlich die durch die parallelen אשמת שמרון und אלהיך דן sehr nahe gelegte Konjektur דֹּדְךָ für דרך Am 8, 14 „dein Schutzpatron, Beerseba“ zu Rechte besteht. Die in Kap. 21 vorliegende elohistische Variante setzt eine Zeit voraus, wo das, in den übrigen Quellen philistäische, Gerar noch nicht den Philistern gehörte (Wellhausen, Kompos. des Hexat.³ S. 18); die Brunnen von Beerseba waren also bereits Streitobjekte für die umwohnenden Stämme in einer Zeit, da die Philister noch um ihre Wohnsitze kämpften und auch die Israeliten noch nicht seßhaft waren (s. dazu Gunkel, Genesis² S. 269 f.).

5. Ein altberühmtes Heiligtum ist Bethel (v. Gall S. 94—103), das besonders zur Zeit des Amos (7, 10 ff.; 9, 1; 4, 4; 5, 5) und Hosea (4, 15; 5, 8; 8, 6; 10, 5) als das Reichsheiligtum des Nordreiches (1 Kö 12, 29) eine bedeutende Rolle spielte. Hier befand sich eine Orakelstätte, wo man „Gott fragte“ Ri 20, 18 (20, 26 f.), hier hatte einst Abraham Jahwe angerufen Gen 12, 8 (13, 3 f.), hierhin kam man von weit her „zu Gott“ 1 Sam 10, 3 (Ri 21, 2). Die Stiftung der Kultstätte wird auf Jakob zurückgeführt, der hier auf seinem Marsche zu seinen aramäischen Verwandten eine Gotteserscheinung hatte Gen 28, 11—22. Das Stück besteht aus E (V. 11. 12. 17. 18. 20—22) und J (V. 13—16 und 19a), s. die Kommentare von Holzinger und Gunkel. Nach E kommt Jakob nach Bethel, übernachtet hier auf einem Steine und hat dann den bekannten Traum von der Himmelsleiter. Daran erkennt Jakob, daß hier der Eingang zum Himmel ist. Um die Heiligkeit dieser Stätte kenntlich zu machen, stellte er eine Maṣṣebe auf, goß Öl darüber und gelobte, wenn Gott mit ihm sei, aus diesem Steine ein Gotteshaus zu machen und diesem alles getreulich zu verzehnten.

Nach J erscheint Jahwe dem Jakob und verspricht ihm seinen Schutz.[1] Daran erkennt Jakob, daß er sich hier auf heiligem Boden befindet. Beide Formen der Erzählung lassen erkennen, daß Jakob hier die Heiligkeit der Stätte erst entdeckt hat, er wußte es nicht, daß Bethel eine Gotteswohnung sei, das erkennt er nur daran, daß er Gott hier trifft V. 16. An diesem Zuge läßt die alte Sage schon durchblicken, daß die Kultstätte älter ist als Jakob. Der Unterschied zwischen E und J ist nur der, daß nach E Jahwes eigentliche Wohnung im Himmel ist, während bei J Jahwe nur an dieser Stätte gegenwärtig ist. Implicite gewinnen wir aber auch aus der Erzählungsform von E den Ein-

---

[1]) Daß Jahwe im Traume dem Jakob erschienen sei (V. 16), ist wohl nicht der ursprüngliche Gedanke von J, cf. Abschn. VI Kap. 3.

druck, daß die Himmelsvorstellung erst später in die ursprüngliche Form der Sage eingedrungen ist. Der Name Bethel wird vom Elohisten nämlich zweimal erklärt, einmal (V. 17) wird die ganze Örtlichkeit als Haus Gottes bezeichnet, weil sich hier der Eingang in den Himmel, die Wohnung Gottes, befindet; dagegen heißt es V. 22, daß der Stein selbst zum Gotteshause werden soll. Der Stein, den Jakob nach V. 18 als Maṣṣebe aufstellt, hat nach E die Bedeutung eines Gedenksteines, damit er sich bei seiner Rückkehr nach Bethel der Heiligkeit der Örtlichkeit erinnert. Diese Bedeutung werden zur Zeit des Elohisten Maṣṣeben überhaupt gehabt haben, sie hatten die Aufgabe, eine heilige Stätte kenntlich zu machen (S. 9), deshalb erwähnt der in manchen Punkten dogmatisch so empfindliche Elohist die Maṣṣeben unentwegt. Daran, daß Jakob den Stein salbt, wird E keinen Anstoß genommen haben, es bedeutete für E nur einen mit der feierlichen Aufpflanzung der Maṣṣebe verbundenen Akt, und daß er in V. 22 eine ganz andere Erklärung des Namens Bethel gibt, wird ihm nicht zum Bewußtsein gekommen sein. Diese beiden Züge hat er also seiner alten Vorlage entnommen, oder richtiger, diese Momente haben sich in der zur Zeit Es üblichen Form der Erzählung der Bethelsage aus älterer Zeit erhalten.

Aus der Salbung des Steines geht nun aber für den Kenner mit Deutlichkeit hervor, daß der Stein als Kultobjekt in Betracht kommt, und wenn wir dazunehmen, daß der Stein den Namen Bethel „Gotteshaus" erhält, so gehört auch der Stein von Bethel in die Kategorie der beseelten Steine, die wir schon mehrfach kennen gelernt haben, und die den im Griechischen üblichen terminus technicus *βαιθύλιον* geprägt haben (cf. Zimmern in Keilschr. und altes Test.[3] S. 437 f.). Aus der Bezeichnung „Gotteshaus" geht noch deutlich hervor, daß man das Numen in dem Steine wohnend dachte; das Numen ist natürlich wieder ein der tellurischen Sphäre angehöriger Baal, und nicht Jakob (gegen v. Gall, S. 95), der nur in der Kultsage von Bethel eine Rolle spielt, die aber erst aus israelitischer Zeit stammt.

Aus Gen 35, 1—8. 14, einer einer jüngeren Schicht des Elohisten angehörigen Erzählung, die nichts ist als eine Rekapitulation von Kap. 28, erfahren wir als einzige selbständige Notiz, daß auch ein heiliger Baum, die „Klageeiche", das Ahnengrab der Debora, der Amme der Rebekka, anzeigte V. 8. Also auch in Bethel fehlt nicht neben dem Stein der Baum als Kultobjekt — beides wieder Reste der kananäischen Vorzeit. Die Sage selbst ist zweifellos älter als die Polemik des Amos und Hosea, sie setzt von der Wohnung im Stein bis zur Vorstellung vom Eingange des Himmels

schon einen Riesenweg voraus. Auch hier werden wir den Analogieschluß ziehen dürfen, daß es der Jahwismus war, der diese Wandlung zustande gebracht hat.

6. In Hebron (v. Gall, S. 51—58) schloß David mit den israelitischen Hauptleuten einen Bund „vor Jahwe“ (2 Sam 5, 1 ff.), Absalom gab vor, „dem Jahwe in Hebron“ ein Gelübde erfüllen zu wollen (2 Sam 15, 7). Dieser Vorwand zeigt, daß der Jahwe von Hebron auch von Jerusalem aus häufig in kultischer Absicht aufgesucht wurde. Später wurde Hebron Asyl- (Jos 20, 7) und Levitenstadt (Jos 21, 13; 1 Chr 6, 42). Die Stiftung des Heiligtums wird auf Abraham zurückgeführt, der bei seinem Zuge durch Kanaan hier unter der Eiche Mamrē (der Pluralis אלני ist tendenziös und LXX noch unbekannt) einen Altar errichtete Gen 13, 18, die Jahweerscheinung wird erst Gen 18 erzählt. Hier haben wir die Kultsage von Hebron, die besonders durch die ausgezeichnete Interpretation Gunkels dem Verständnis erschlossen ist. Der Grundgedanke der Sage ist der, daß die drei Männer, die zu Abraham kommen, sich erst allmählich, nachdem sie seine Würdigkeit erprobt haben, den Schleier des Göttlichen lüften, so daß er sie als Götter erkennt. Dieser letzte Zug ist in der uns vorliegenden Form der Sage verloren gegangen, die ganze Entwickelung der Erzählung setzt aber diesen Schluß voraus. Auch wird die Sage, so wie wir sie haben, vom Standpunkt des Jahwismus berichtet; als etwas ganz Selbstverständliches wird 18, 1 die Begegnung als eine Jahweerscheinung gedeutet, und auch in den Erweiterungen der alten Sage z. B. 18, 17 ff. 22 b ff. tritt Jahwe ohne weiteres an die Stelle der drei Männer oder wenigstens eines derselben. Die künstliche Einfügung Jahwes ist auch daran kenntlich, daß die Redaktoren das Bestreben, die pluralischen Suffixe in Singularsuffixe umzuwandeln, nicht konsequent durchgeführt haben; so sind V. 4. 5. 8. 9 (hier ויאמרו und V. 10 ויאמר). 16. 22 die pluralischen Formen stehengeblieben. Der jahwistische Einschlag ist also sehr künstlich und oberflächlich, wir dürfen daraus schließen, daß die ursprüngliche Form der Sage nicht in israelitischer Zeit entstanden ist, sondern daß die Kultsage von Hebron älter ist, als die israelitische Einwanderung. Daß die Sage in nur wenig veränderter Gestalt von den Israeliten aufgenommen werden konnte, wird darin seinen Grund haben, daß die Israeliten in den drei Männern Jahweboten sahen; in Wahrheit werden sie aber selbständige Götter gewesen sein, die mit essen und trinken V. 8.

Wir haben hier also den verhältnismäßig seltenen Fall, daß schon die Entstehungssage als aus vorisraelitischer Zeit stammend wahrscheinlich gemacht werden kann, ebenso wie die des Heilig-

tums in Ophra (s. unten). Um so sicherer ist es, daß der Kultort selbst schon älter ist als Israel. Wir haben auch hier den heiligen Baum, die „Eiche Mamrē“, deren Verehrung das ganze Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart fortdauert (s. Baedecker Palästina[5] S. 136f.). Nach dem Priesterkodex gab es hier auch eine heilige Höhle „Makpela“, das Ahnengrab der Sarai Gen 23; es ist freilich nicht völlig sicher, daß die Höhle mit der heiligen Eiche unmittelbar zusammenhängt. Sozomenos hist. eccl. II_4 erwähnt noch eine heilige Quelle bei der Abrahamseiche und einzelne bei ihr vollzogene heidnische Riten (v. Gall S. 56). Als ältestes erkennbares göttliches Wesen werden wir auch hier das Baumnumen der Eiche Mamrē — schwerlich Abraham v. Gall S. 55 — anzunehmen haben, an das dann Jahwe später getreten ist.

7. Ein Heiligtum ist auch Ophra im Gebiete der Abi-ezriter (v. Gall S. 119f.). Die Gründung wird Ri 6, 24 auf Gideon zurückgeführt, der hier den zur Zeit des Erzählers noch vorhandenen Altar gebaut und ihn יהוה שלום genannt habe. Der Stiftung geht die Jahweerscheinung voraus Ri 6, 11—24. Dieses Stück besteht seinem Stamm nach aus den Versen 11—13a. 14. 15. 16a. 17a. 18. 19. 21abα. 22—24. Die Erzählung trägt altertümliches Gepräge: Jahwe erscheint unerkannt dem Gideon und teilt ihm mit, daß Gideon die Israeliten aus der Hand der Midianiter befreien werde. Gideon setzt dann seinem Gaste ein Mahl vor, das ein aus dem Felsen schlagendes Feuer verzehrt. Daran erkennt Gideon, daß es Jahwe war, der mit ihm gesprochen hat. Dieses Stück ist dann bearbeitet worden, indem man zum Teil den Engel Jahwes an die Stelle von Jahwe setzte, und dann im Sinne der Voraussetzung, daß Gideon die Gottheit sogleich erkannt habe. In der älteren Form haben wir hier die Kultsage von Ophra; in ihr begegnen uns wieder Stein und Baum. Über ihre Entstehung berichtet die Sage nichts, sie werden von ihr als zufällig an dieser Stätte befindlich vorausgesetzt. Wenn nun aber Gideon seinem Gaste das Mahl unter der Terebinthe darbringt 19, und das aus dem Stein herausschlagende Feuer die Speisen verzehrt, so dürfen wir wohl daraus schließen, daß die Darbringung des Gideon der auch sonst an diesem Kultorte üblichen Opferpraxis entspricht, und daß damit Baum und Stein als selbständige Faktoren des Opferrituals von Ophra in Betracht kommen. Danach aber sind Baum und Stein älter als die Entstehungssage von Ophra. Zum Schlusse wird dann erzählt, wie Gideon dem ihm erschienenen Gotte zu Ehren einen Altar baut und ihn mit יהוה שלום benennt. Dadurch, daß Gideon die heilige Stätte nach einem mit Jahwe zusammengesetzten Namen benennt, drückte die Sage aus, daß

Gideon in dem ihm erschienenen Gaste Jahwe erkannt und daß er nach altem Brauche dem ihm erschienenen Gotte eine Kultstätte gegründet hat. Wenn aber das an Baum und Stein kenntliche Heiligtum älter ist als die Gideonsage, so wird auch dieses Heiligtum kananäischen Ursprungs sein, und die Sage reflektiert nur den Umstand, daß aus dem ehemaligen Baalverehrer Gideon ein Jahweverehrer wurde, der dann auch die Kultstätte im jahwistischen Sinne „reformierte".

Dieser unserer Annahme kommt in merkwürdiger Weise auch eine Erzählung entgegen, die, offenbar aus späteren Kreisen stammend, die „Reformation" des Heiligtums von Ophra zum Inhalte hat. Es handelt sich um Ri 6, 25 ff. (nach Budde und Nowack eine spätere Schicht in E), wo berichtet wird, daß Gideon auf Jahwes Geheiß den Baalaltar vernichtet und an seiner Stelle einen Altar Jahwes aufrichtet. Daß es sich hier nicht um eine wirkliche Begebenheit handelt, geht schon daraus hervor, daß ein äußerlich erkennbarer Unterschied zwischen Altären Baals und Jahwes nicht nachweisbar ist und auch wohl nie existiert hat. Der Erzähler scheint freilich eine Unterscheidung anzunehmen, indem er den Altar des Baal an der Aschere kenntlich sein läßt (V. 25) und außerdem den Altar Jahwes an einer besonderen Stelle „auf der Höhe" und nach den Vorschriften von Ex 20, 25 erbauen läßt; diese Unterscheidung ist aber erst aus einer Zeit zu begreifen, als es eigentliche Altäre des Baal überhaupt nicht mehr gab, und Jahwe schon völlig an die Stelle Baals getreten war. Die Aschere ist durchaus nicht nur Kennzeichen des Baalkultes, sondern ebenso wie die übrigen Inventarstücke der Kultusstätte mit vom Jahwismus übernommen (cf. Stade, Alttest. Theologie § 54, 1), auch hat eine Aschere unbedenklich, als altheiliges Kultobjekt, Aufstellung im jerusalemischen Tempel gefunden 2 Kö 18, 4; 21, 7; 23, 6. 14, und erst in verhältnismäßig später Zeit hat man Anstoß an ihr genommen. Ebensowenig machen die Örtlichkeit oder die Form des Altares ein unterscheidendes Merkmal des Jahwealtares aus. Diese Sage spiegelt also aus einer Zeit, der jede lebendige Anschauung fehlte, die Erinnerung wieder, daß zur Zeit Gideons das Heiligtum von Ophra von der jahwistischen Religion übernommen wurde. Möglicherweise hat dieser Übergang eine Veränderung der Kultpraxis nach sich gezogen. Vielleicht hängt mit dieser „Reformation" des Heiligtums seine Inaugurierung als Orakelstätte zusammen, denn nach Ri 8, 27 hat Gideon ein Ephod für seine Vaterstadt gestiftet. Ganz besonders deutlich läßt sich bei dieser Kultstätte die Entwickelung aus altkananäischer Religion heraus erkennen, die Erinnerung an den

Wandlungsprozeß hat sich hier noch in der Form einer literarisch fixierten Sage erhalten.

8. Das Heiligtum im Gilgal zwischen Jericho und dem Jordan (v. Gall S. 78—83), wo die Leute Sauls nach der Amalekiterschlacht die besten Stücke des Gebannten Jahwe opfern wollten (1 Sam 15, 21), und wo Samuel den Agag „vor Jahwe“ tötete 33, und wo Saul nach der Schlacht bei Jabeš-Gil'ad an heiliger Stätte gekrönt wurde (1 Sam 11, 15), wird auf eine Stiftung Josuas zurückgeführt Jos 4 f. Nach der ältesten Schicht dieser stark überarbeiteten Kapitel, nach Steuernagel E, will freilich Josua kein Heiligtum stiften, sondern nur 12 Steine „zum ewigen Gedächtnis“ aufstellen 4, 7. Nun aber sind Denksteine als eine Stiftung ad hoc schon an sich verdächtig, in diesem Falle aber ganz besonders, da der Name der ganzen Kultstätte mit dem Namen der Steindenkmäler identisch ist. Der Name ist הגלגל, wurde (wegen des Artikels) von den Hebräern als nomen appellativum empfunden. Er bedeutet etwas Rundes, Kreisförmiges, z. B. ein Wagenrad (Jes 28, 28) und ist dann der hebräische Ausdruck für ein aus megalithischer Zeit stammendes Kromlech, das die Form eines Steinkreises hat (s. die Abbildung in Benzingers Archäologie[1] S. 57). Dieser Steinkreis, der sich bis ins Mittelalter erhalten hat (Baedeker, Palästina[5] S. 153), hat also offenbar dem ganzen Heiligtume den Namen gegeben und erweist sich somit als das ursprüngliche und wichtigste Kultobjekt des Heiligtums. Alle solche megalithischen Monumente stammen nun aus vorisraelitischer Zeit (cf. Joly, Der Mensch vor der Zeit der Metalle. Leipzig 1880 S. 174 ff.) und hatten von jeher religiöse Bedeutung als Ahnenräber (v. Gall S. 79). Also haben wir auch hier ein Heiligtume aus vorisraelitischer Zeit, das später auf Jahwe übertragen wurde.

Nach der Kultsage sollen die Steine aufgerichtet sein zur Erinnerung an die an dieser Stätte stattgefundene Beschneidung, durch die Jahwe die Schmach der Ägypter von den Israeliten „abgewälzt“ hat (היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם) 5, 9. Diese Namenserklärung ist eine der wunderlichsten des Alten Testaments; schwerlich wird jemand aus dem Namen Gilgal das heraushören, woran es erinnern soll; die charakteristischen Worte: Schmach und Ägypten werden nicht berücksichtigt, dagegen der Name mit dem ganz farblosen Worte: abwälzen in Beziehung gebracht. Das Künstliche und Gemachte dieser Erklärung springt in die Augen, ganz abgesehen davon, daß die Beschneidung selbst wegen der höchst ungeeigneten Situation — von allen Feinden umringt im Wundfieber daniederliegend — so unhistorisch wie möglich ist. Als Kern der Sage bleibt höchstens zurück, daß man

in historischer Zeit die Beschneidung der jungen Benjaminiten am Gilgal an heiliger Stätte vollzog. Die Sage ist in einer Zeit entstanden, da man von der ursprünglichen Bedeutung der Steinkreise keine Vorstellung mehr hatte und in ihnen einfache Denkmäler aus der Zeit Josuas sah.

Neben diesem Gilgal gab es noch andere, von denen mindestens zwei auf dem Gebirge Ephraim näher bekannt sind, nämlich das heutige Ǧilǧilijje bei Selun (s. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 171) und „Das kleine Gilgal" el-Ǧulaiǧil bei Nabulus (s. Buhl a. a. O. S. 202 f.) 1 Sam 7, 16; 2 Kö 4, 38; 2, 1 f.; Dt 11, 30. Beide sind in israelitischer Zeit als Heiligtümer bekannt und werden wegen ihres heidnischen Kultgepränges von den Propheten aufs schärfste bekämpft (Am 4, 4; 5, 5; Hos 4, 15; 9, 15; 12, 12)[1]. Auch diese Kultstätten werden vermutlich aus alten Kromlechs entstanden sein und den Entwickelungsgang von altheidnischen Grabstätten bis zu Zentren des Jahwismus durchgemacht haben.

9. Die Entstehung der „vornehmsten" Bama zur Zeit Salomos (1 Kö 3, 4), der Kultstätte von Gibeon (v. Gall S. 90 f.), die auch der „Berg Jahwes" genannt wurde (2 Sam 21, 6, wo mit Wellhausen nach LXX בגבעון בהר יהוה zu lesen ist, und 21, 9), ist nicht mehr zu erkennen. Sie erscheint in historischer Zeit völlig als Jahweheiligtum; nach der Chronik befand sich hier zeitweise das Offenbarungszelt, es wurde vom Chronisten freilich wohl nur deshalb hierhin verlegt, um Salomo von dem Odium der illegitimen Opfer zu befreien (I 16, 39; 21, 29; II 1, 3), wir ersehen aber daraus doch die große Bedeutung, die dieses Heiligtum gehabt hat. In 2 Sam 20, 8 ist nun aber die Rede von „dem großen Steine" von Gibeon, darunter ist zweifellos eine Maṣṣebe zu verstehen, die hier nur euphemistisch האבן הגדלה genannt wird (Budde z. St.). Nach Analogie der übrigen Heiligtümer werden wir schließen dürfen, daß der Stein das eigentliche Kultobjekt ist, und daß auch das heilige Gibeon alter Steinverehrung seine Entstehung verdankt.

10. Eine große Bedeutung hatte in alter Zeit das Heiligtum in Silo (v. Gall S. 104—107) Ri 18, 31, wo jährlich Jahwe zu Ehren ein Fest gefeiert wurde 21, 19; 1 Sam 1, 3. Hier hatte einst Josua „vor Jahwe" das Land unter die einzelnen Stämme verlost Jos 18, 10, hier wohnte in besonderer Weise „Jahwe Zebaot" 1 Sam 1, 3. 11, der hier einen Tempel besaß 1, 9. 24; 3, 15, welcher ein besuchter Wallfahrtsort war 2, 14. Bemerkenswert

[1]) Im einzelnen Falle läßt es sich nicht immer mit Sicherheit feststellen, welches Gilgal gemeint ist.

ist, daß hier in Silo nichts an das altkananäische Kultinventar erinnert, weder Baum noch Stein, es ist deshalb anzunehmen, daß das Heiligtum aus israelitischer Zeit stammt. Seine Heiligkeit verdankt Silo nun höchstwahrscheinlich der Lade Jahwes, die hier untergebracht war. Bei der so intimen Zusammengehörigkeit von Lade und Jahwe ist die Annahme, daß Jahwe hier wohnt, begreiflich genug. Aber ebensowenig wie Jahwe ursprünglich mit der Lade etwas zu tun hat (S. 85 ff.), wird auch Silo von vornherein ein Jahweheiligtum gewesen sein, sondern die in Silo verehrte Gottheit ist das Numen der heiligen Lade. Mit der Identifikation dieses Numens mit Jahwe und der eminenten Bedeutung, die die Lade auf einmal im religiösen Volksleben der Israeliten gewann, wuchs dann auch das Ansehn Silos rapide empor, so daß es der späteren Zeit als der Vorläufer des jerusalemischen Tempels gelten konnte (Jer 7, 12; 26, 6. 9; Ψ 78, 60). Aus der Samuelissage 1 Sam 3, 1 ff. geht hervor, daß das ursprünglich nur in Form einer Opferstätte benutzte Heiligtum nunmehr zur Orakelstätte wurde (Budde zu 3, 21), damit verlor aber Silo seine besondere Eigenart und wurde seiner Bedeutung nach den anderen Heiligtümern gleichgestellt. Diese Umwandlung ist ein Zeichen dafür, daß die Identifikation von Jahwe und Lade nicht mehr strikte durchgeführt wurde (s. S. 88).

Die Bedeutung Silos währte verhältnismäßig kurze Zeit. Der Umstand, daß nach dem Aufenthalte der Lade im Philisterlande diese nicht nach Silo zurückgebracht wurde und ebenso, daß die Priesterfamilie der Eliden später im Nob seßhaft wurde, läßt vermuten, daß Silo in den Philisterkriegen zerstört ist, cf. Jer 7, 12. 14; 26, 9.

Es gab in Kanaan noch weit mehr Kultstätten als die von uns angeführten; wir haben uns hier nur auf diejenigen beschränkt, an denen man den Entwicklungsgang noch mit einiger Deutlichkeit erkennen kann. Allen Kultstätten — außer Silo — ist gemeinsam, daß sich ihre Entstehung auf dem Boden des Jahwismus, wie ihn die Israeliten am Sinai kennen gelernt hatten, nicht begreifen läßt, vielmehr ist noch deutlich erkennbar, daß sie aus alter tellurischer Gottesverehrung herausgewachsen sind. Die Numina der heiligen Stätten sind Baum-, Stein- und Quellgottheiten. Ursprünglich wird nur ein Steinnumen (Bethel) oder ein Baum- (Hebron) oder ein Quellnumen (Beerseba) verehrt sein, nachher gewöhnte man sich daran, jede Kultstätte mit heiligen Bäumen und Steinen als selbständigem Kultinventar auszustatten. Daraus ist aber zu schließen, daß schon in kananäischer Zeit das Wesen der an den Kultstätten verehrten Gottheit sich erweiterte, daß das

ursprüngliche Stein- oder Baumnumen hinter einem bestimmten Baal mit erweiterten Machtbefugnissen zurücktrat. Es ist in einigen Fällen noch zu konstatieren, daß die Heiligtümer schon in vorisraelitischer Zeit eine Entwicklung durchgemacht haben, z. B. in Miṣpe-Gil'ad, wo eine Gottheit der weiblichen Fruchtbarkeit an die Stelle des alten Steingottes getreten ist (S. 104), oder in Hebron, wo die drei Götter, die Abraham besuchen, mit dem Baumnumen der Kultstätte von Hebron nichts zu tun haben.

Die ersten Erben der alten chthonischen Gottheiten waren also Baale, die schon auf einer höheren Stufe standen und sich jeder in besonderer Weise betätigten. Jede einzelne Kultstätte wird ihre besondere Eigenart gehabt haben, so daß man, je nach den zu erwartenden Wirkungen, bald diese, bald jene aufsuchte. Diese Eigenarten der einzelnen Heiligtümer haben sich noch bis in israelitische Zeit zum Teil erhalten. Wenn auch die Übernahme der Kultstätten durch Jahwe im allgemeinen nivellierend gewirkt hat, so lassen sich doch noch Anzeichen einer gewissen Verschiedenheit konstatieren (s. unten S. 115 f.). Ebenso wird auch jeder einzelne Baal seinen besonderen Namen gehabt haben, wovon sich auch Spuren erhalten haben in den charakteristischen Namen, die auch Jahwe an einzelnen Heiligtümern eigneten.

Auf diesem Stadium der Entwicklung fanden dann die Israeliten jene heiligen Stätten vor, und in dem Maße, wie der Jahwismus allmählich den Baalkult verdrängte, wurde Jahwe auch der Herr der alten Baalzentren. Ebenso wie einst die Baale, so wohnte jetzt Jahwe an den Heiligtümern des Landes. Und zwar ist die ursprüngliche Meinung die, daß Jahwe hier völlig und ganz wohnte. Man befand sich in der Wohnung der Gottheit, war bei ihr gewissermaßen zu Gaste und stand unter dem Schutze des gastlichen Gottes. Aus dieser Anschauung hat sich dann später das Asylrecht der heiligen Stätten entwickelt.

Es fragt sich nun: wie hat sich die Vorstellung von der Vielheit der Wohnungen Jahwes, an denen er ständig und gleichzeitig sich aufhält, mit dem alten Grundsatz des Jahwismus von der Einheit der Gottheit (Dt 6, 4) ausgeglichen? Die Gefahr, daß nach Übernahme der einzelnen Kultstätten, an denen früher verschiedene Numina verehrt wurden, durch Jahwe auch der Jahwismus in eine Anzahl von Einzelkulten mit Spezialnumina differenziert würde, lag nahe genug. Der Gedanke einer Allgegenwart der Gottheit war für die alte Zeit noch unvollziehbar. So ist denn die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß die volkstümliche Denkweise hie und da in dem Jahwe von Hebron ur[illegible] Jahwe von Beerseba zwei verschiedene Gottheiten [illegible]uhalten.

Gleichwohl lehrt die Geschichte, daß der Jahwismus nicht in Polytheismus aufgelöst ist. Der alte[1]) Grundsatz יהוה אלהינו יהוה אחד (Dt 6, 4) bewies eine Kraft, die den monotheistischen Grundzug der Jahwereligion auch gegenüber der Vielheit der Lokalkulte bewahrte. Es war vor allem „der historische Charakter der Religion Israels, der es verhinderte, daß die absorbierten Lokalkulte auf jahwistischer Stufe in einer polytheistischen Entwicklung wieder auflebten“ (Stade a. a. O.). Dabei ist natürlich für konsequentes Denken in dem Nebeneinander der Einheit Jahwes und der Vielheit seiner Wohnstätten, wo er stets und gleichzeitig sich aufhält, ein unlösbarer Widerspruch, wie ein solcher ja oft in dem religiösen Denken bis in die höchsten Stufen der Kulturreligion hinauf — man denke an die Muttergottes von San Marco oder von Lourdes oder Maria Laach — in mannigfachen Schattierungen zu konstatieren ist — ein Zeichen für die Unzulänglichkeit des Erfassens überweltlicher Größen durch den endlichen Geist.

Es scheint, daß sich im Laufe der Entwicklung die Anschauung gebildet hat, daß an den einzelnen Kultstätten Jahwe je in einer besonderen Eigenschaft zu finden sei, und daß die einzelnen Heiligtümer ihre besondere Eigenart aufzuweisen hätten. Denn nur so erklärt es sich, daß man oft längere Reisen unternahm, um ein bestimmtes Heiligtum aufzusuchen, und dabei die nächstliegenden Kultstätten vermied. So motiviert z. B. Absalom seine Abreise aus Jerusalem damit, daß er dem hebronitischen Jahwe ein Gelübde zu erfüllen habe 2 Sam 15, 7 f. Wenn nun auch seine Gründe, gerade nach Hebron zu gehen, in Wirklichkeit sehr weltlicher Art waren, so erkennen wir doch an dem Vorwande, daß es an sich etwas durchaus Natürliches war, wenn ein Jerusalemit dem Jahwe von Hebron ein Gelübde einlöste. Zur Zeit des Amos und des Hosea genossen besonders die Reichsheiligtümer von Bethel und Dan, die mit einem besonderen Jahwebildnis in Gestalt eines Stieres ausgestattet waren, sowie die Kultstätten von Gilgal und Beerseba ein die übrigen Heiligtümer überragendes Ansehen (Am 4, 4; 5, 5; 8, 14; Hos 4, 15). Einige Spuren, die der redaktionellen Tätigkeit der Späteren entgangen sind, lassen noch erkennen, daß der Jahwe der einzelnen Kultstätten auch verschiedene Namen hatte. So finden wir den Namen יהוה צבאות in Verbindung mit dem Jahwe von Silo, dem Heiligtum, das die Lade aufbewahrte 1 Sam 1, 3; der Gott von Laḥai-roi wird אֵל רֳאִי genannt Gen 16, 13, derjenige von Beerseba אל עולם Gen 21, 33,

[1]) Cf. Stade, Alttest. Theol., § 30, 2, Anm. 2.

der von Ophra יהוה שלום Ri 6, 24, in Raphidim wohnte יהוה נסי Ex 17, 15 (E), bei Sichem der אל אלהי ישראל Gen 33, 20 u. a.

Endlich haben wir auch Anzeichen davon, daß an den verschiedenen Heiligtümern auch ein verschiedener Kultus stattfand. So feierte man in Bethel besondere Opferfeste mit Zehntenabgaben Am 4, 4. Nach Gunkel soll der im Kampfe Jahwes mit Jakob vorkommende Zug, daß Jakob hinterher hinkt Gen 32, 32, als ätiologisches Motiv eines am Heiligtume von Pnuel üblichen eigenartigen kultischen Tanzes in Betracht kommen. Ein besonderes, aus altheidnischen Zeiten stammendes Fest wurde dem Jahwe von Miṣpe-Gil'ad gefeiert Ri 11, 39f. Überhaupt liegt der Sitte des Wallfahrtens der Gedanke an eine Verschiedenheit der Eigenart und eine verschiedene Wertschätzung der einzelnen Kultusstätten zugrunde.

Was für Besonderheiten die einzelnen Heiligtümer in Kanaan hatten, entzieht sich zumeist unserer Kenntnis, vielleicht waren sie nur gradueller Art, indem man sich von der Segenswirkung der einen mehr versprach als von der einer anderen, oder man dachte sich die an den einzelnen Stätten sich geltend machende Wirksamkeit „nach der Richtung und in der Weise, in welcher man daselbst bei der ersten Erscheinung ihre Kraft erprobt hatte, zum Heil oder zum Verderben“ (Marti, Geschichte der isr. Rel.[5] S. 102). In sehr vielen Fällen mag diese Unterscheidung auf ganz zufälligen und rein äußerlichen Umständen beruhen.

In einer derartigen Unterscheidung der heiligen Stätten haben wir also Reste aus altkananäischer Zeit zu sehn, aus genuin hebräischem Denken läßt sich eine derartig verschiedene Wertung nicht verstehn. Innerhalb der israelitischen Vorstellungswelt scheint nun der Glaube an ein Wohnen Jahwes an den Kultstätten des Landes im buchstäblichen Sinne schon frühzeitig einer andern Anschauung gewichen zu sein, die sich besser mit dem Dogma der Einzigkeit Jahwes verträgt. Aus einigen Andeutungen wie z. B. Ex 20, 24 (E), wo die Rede ist von den Stätten, die sich Jahwe erwählt hat, um sich dort verehren zu lassen, oder 1 Sam 3, 20f.: „Jahwe erschien auch fernerhin in Silo“ u. a. m. ergibt sich, daß man schon bald in den Kultstätten Lieblingsstätten Jahwes sah, die er sich auserwählt und durch eine besondere Theophanie vor einem seiner Getreuen als solche kundgetan hat; Stätten, an denen er immer wieder gern erscheint, an denen sich zum Teil auch magische Kunstmittel befinden, die Jahwes Gegenwart anziehen. Eine Anzahl der Kultstätten kennen wir als Orakelstätten, so Ophra Ri 8, 27, Silo Jos 18, 8, Miṣpa 1 Sam 10, 17ff., Bethel Ri 20, 18; 1 Sam 10, 3; auch das alte Reichs-

heiligtum Dan ist als Orakelort bekannt Ri 18, 30f., ebenso wegen des dort befindlichen Ephod auch Nob 1 Sam 21, 10. Vermutlich werden auch die übrigen Heiligtümer in späterer Zeit sich alle in dieser Richtung entwickelt haben. In dem Sinne, daß man an den Kultorten einer unmittelbaren Kundgebung Jahwes teilhaftig werden kann, hat sich die alte Vorstellung, daß Gott hier wohnt, umgeformt. Sie wurden mit Vorliebe aufgesucht, wenn man ein Gebet verrichten wollte Ex 9, 29; 1 Sam 1, 26; zwar konnte man überall beten (S. 84), aber bei besonders feierlichen Gebeten wandte man sich an eine heilige Stätte. So wurden aus den alten Wohnstätten Jahwes Offenbarungsstätten. Daß sie auch als solche noch mit einem großen heidnischen Gepränge umgeben waren, ist deshalb nicht ausgeschlossen.

Ist die Annahme richtig, daß sich die Tendenz geltend machte, die Kultstätten allmählich in Orakelstätten zu verwandeln, an denen die priesterliche Thora gehandhabt wurde, so ergibt sich daraus, daß man Jahwe nicht mehr an einer bestimmten Stelle auf der Erde oder im Lande wohnend dachte. Urim und Tummim und Ephod sind Zaubermittel, durch die man eine Offenbarung, eine Willenskundgebung des fern gedachten Gottes einholen zu können glaubte. An die Stelle des persönlichen Verkehrs zwischen Gott und Menschen, wie einst am Sinai, ist jetzt ein geistiger Austausch getreten, der durch magische Zaubermittel bewerkstelligt wird. Die Wirkungen der Gottheit sind nicht mehr offenkundig, sondern geheimnisvoll. Wir haben hier die ersten ahnungsvollen und tastenden Versuche, den religiös geforderten Begriff einer Allgegenwart in concreto sich vorstellig zu machen. Der Umstand, daß man in Israel schon früh mit dem alten Glauben vom Wohnen Jahwes an den heiligen Stätten im buchstäblichen Sinne gebrochen hat, läßt die Möglichkeit zu, daß die Voraussetzung dieser Entwicklung die Vorstellung von Jahwes Wohnen im Himmel ist. Über die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung gehandelt werden, nachdem zuvor eine Erörterung über eine aus anderen Quellen der israelitischen Religionsgeschichte zugeflossene Vorstellung, nämlich diejenige vom Wohnen Jahwes im Tempel, erfolgt sein wird.

Nichts ist lehrreicher für unsere Kenntnis des fundamentalen Unterschiedes der Jahwereligion von der alten kananäischen Religion, als die Entwicklung der alten Kultheiligtümer. Dem Vorwurfe der Propheten und des Deuteronomiums, daß die Reinheit der israelitischen Religion durch die Vermischung mit den Faktoren des kananäischen Baalkultes eine Trübung erfahren

habe, möchte man gegenüberstellen, daß vielmehr umgekehrt die alte Natur- und Furchtreligion der Ureinwohner durch den Jahwismus Israels veredelt, daß ihr der Erdgeruch genommen wurde. Eine vorübergehende Depravation mag in Israel stattgehabt haben, die kraftvolle Jahwereligion aber, mit der die israelitischen Nomaden ins Gelobte Land einzogen, hat sich als Siegerin erwiesen über eine alte Kulturmacht — ein in der Geschichte fast einzig dastehendes Phänomen.

V. Der Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz.

Keine Vorstellung ist im Alten Testamente so nachdrücklich und mannigfach bezeugt, als diejenige vom Wohnen Jahwes im Tempel zu Jerusalem. Das beweisen

1. Die Namen für den Tempel. In dem alten Tempelweihspruch 1 Kö 8, 13 (= 2 Chr 6, 2) wird das Haus, das Salomo gebaut hat, זְבֻל Gottes genannt. Der Spruch ist alt (s. unten Kap. 9), und durch die Prägnanz seiner Ausdrucksweise gewinnt der Wert des einzelnen Wortes. Danach ist der Tempel Jahwes Wohnung, sein spezieller Aufenthalt das Dunkel im Debīr.

Die Bedeutung „Wohnung“ für זבל darf als gesichert angesehen werden, es kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob das Wort nicht ursprünglich eine ganz bestimmte Wohnung, nämlich in der Höhe, am oder im Himmel, bedeutet. Dafür spricht die assyrische Wurzel zabâlu, die etwa hebräischem נשׂא entspricht, weshalb z. B. Friedrich Delitzsch, Prolegomena S. 62f. und T. K. Cheyne, The Prophecy of Isaiah[3] zu Jes 63, 15, ebenso auch Briggs zu Ψ 49, 15 für זבל geradezu die Bedeutung „Höhe“ annehmen. Auch Jes 63, 15, wo זבל קדשך in Parallele mit שמים steht und Hab 3, 11, wo זבל als die Wohnung des Mondes erscheint, ferner der Name בעל זבל, der wohl nur durch einen hebräischen Volkswitz zum Fliegenkönig Beelzebub geworden ist, würden die Bedeutung „Wohnung in der Höhe“ bestätigen. Damit ist nun aber nicht ausgeschlossen, daß allmählich die allgemeinere Bedeutung die spezielle abgelöst hat, so scheint Gen 30,20 die Wurzel זבל die allgemeine Bedeutung „wohnen“ zu haben. Nach der Konjektur Bickells זְבֻל עולם oder Wellhausens זבל למו für מזבל לו in Ψ 49, 15 würde זבל sogar für die Wohnung in Scheol gebraucht sein, doch ist der Text so verderbt, daß wir keine Schlüsse aus ihm ziehen dürfen.

Nach Wellhausen soll nun aber der nach ihm originalere Text der LXX nicht זבל sondern נוה als ursprüngliche Lesart voraussetzen (Kompos.[3] S. 269). Diese Annahme ist jedoch nicht sehr wahrscheinlich, da זבל das seltenere Wort ist, und dieses auch in der LXX auf die verschiedenste Weise (1 Kö 8, 13 mit *εὐπρεπής*, Hab 3, 11 mit *τάξει*, *Ψ* 49, 15 mit *δόξῃ*, Gen 30, 20 mit *αἱρετίζειν*, Jes 63, 15 mit *οἶκος*) wiedergegeben ist.

נוה הקדש für Gottes Wohnung findet sich noch Ex 15, 13, womit aber möglicherweise nicht der Tempel, sondern das ganze Land Kanaan gemeint ist. Beide Worte gehören der poetischen Sprache an, wir können deshalb aus der Terminologie allein noch nicht sicherstellen, ob es sich hier um eine lebendige Vorstellung oder nur um eine bloß rhetorische Wendung handelt.

Der allgemeinste Ausdruck für den Tempel ist בית יהוה, so wird der Tempel schon in der alten s. g. Tempelquelle des ersten Königsbuches genannt 6, 2 ff. (= 2 Chr 1, 18), ebenso auch zu Beginn des hesekielischen Tempelberichtes 40, 5 und noch sonst unzählige Male. Der Ausdruck reicht also wohl in die Anfangszeit des Tempels zurück, den man von vornherein „Haus Jahwes" nannte. Man verstand darunter das eigentliche Tempelgebäude mit Haupt- und Hinterraum. Zeitweise scheint man freilich auch wohl mit בית יהוה den gesamten Tempelbezirk mit Einschluß des Vorhofes und der Priesterwohnung bezeichnet zu haben 2 Kö 11, 3ff.

Eine speziellere Bezeichnung des Tempels ist היכל. Dieses Wort bezeichnet anfänglich nur den Hauptraum des Tempels, 1 Kö 6, 3 wird er durch die Bezeichnung היכל הבית als ein Stück des בית gekennzeichnet; ferner 6, 5. 17. 33; Hes 41, 1. 4. 23. 25; 2 Chr 4, 7 f.; 29, 16, lauter Stellen, an denen man im Interesse der Schilderung des Baues an sich auf eine genauere Terminologie besonderes Gewicht legte. Später erweiterte sich der Begriff des Hekal auf den ganzen Tempel. Die Bedeutung des sumerischen Wortes e-gal, assyrisch ekallu, ist „großes Haus", sie ist auch im Hebräischen noch das ursprüngliche; so bezeichnet היכל 2 Kö 20, 18 = Jes 39, 7; Jes 13, 22; Nah 2, 7; 2 Chr 36, 7; Dan 1, 4 den Königspalast zu Babel, 1 Kö 21, 1 einen israelitischen Königspalast, vielleicht auch *Ψ* 45, 9. 16; Prov 30, 28, endlich Am 8, 3; Hos 8, 14 Paläste reicher Israeliten. היכל bezeichnet also im Gegensatz zu בית ein besonderes Haus, das sich durch seine Größe oder sonstige Bedeutung von anderen Häusern unterscheidet. Die Übertragung auf den ganzen Tempel liegt also sehr nahe, schon der alte Tempel in Silo wurde היכל genannt 1 Sam 1, 9. Ursprünglich unterschied es aber nur den Hauptraum von den übrigen Tempelräumen. היכל für den ganzen Tempel findet sich Jer 7, 4, wo die

populäre Meinung, daß der Besitz des היכל die Unzerstörbarkeit Jerusalems garantiere, bekämpft wird. Unter dem היכל יהוה kann hier deshalb nicht der Hauptraum allein gemeint sein, weil nach dem Empfinden der Zeit die Gegenwart Jahwes mehr und intimer im דביר des Tempels repräsentiert war. Für den ganzen Tempel steht היכל noch Jer 50, 28; 51, 11, wo die Rache Jahwes für die Zerstörung seines Tempels angedroht wird, ebenso wohl auch Ψ 27, 4, wo היכל in Parallele mit בית יהוה steht, ferner Ψ 48, 10. Genauer heißt der heilige Tempelbezirk היכל הקדש Hab 2, 20, Jona 2, 5. 8; Ψ 79, 1; 138, 2. Manchmal bezeichnet dieser Ausdruck aber auch den himmlischen Palast Jahwes bzw. das himmlische Pendant zum irdischen Tempel Mi 1, 2 wegen V. 3, Ψ 11, 4 in Parallele zu בשמים, Ψ 18, 7 (= 2 Sam 22, 7) wohl wegen V. 10, Ψ 29,9; 68, 30.

An einigen Stellen wird der Tempel poetisch als Jahwes מעון bezeichnet, so Ψ 76, 3 מעונתו בציון in Parallele zu סוכו — dieses Wort auch Thr 2, 6 für den Tempel — vielleicht auch Ψ 26, 8 מעון ביתך in Parallele zu משכן כבודך, doch wird hier die Lesart מעון durch die Übersetzungen (LXX εὐπρέπειαν, etwa = נֹעַם, syr. tešmešteh) stark in Zweifel gezogen. מעון קדשו Ψ 68, 6 kann den Tempel, aber auch die himmlische Wohnung bezeichnen, wie letztere deutlich Dt 26, 15 und Jer 25, 30 gemeint ist.

Jahwes משכן wird der Tempel Ψ 46,5, wo mit Duhm und Bäthgen nach LXX קדש משכני עליון zu lesen sein wird, genannt. Ähnlich preisen die Pilger משכנותיך als lieblich neben den חצרות יהוה Ψ 84, 2f. Ψ 132, 5 steht משכנות לאביר יעקב parallel מקום ליהוה. In der Stiftshütte des Priesterkodex, der künstlichen Projektion des späteren zweiten Tempels als transportables Heiligtum in die Wüstenperiode, bedeutet משכן das eigentliche Gebäude, bestehend aus קדש und קדש קדשים Ex 26, 6. 35; 27, 9, während מקדש den ganzen vorgestellten heiligen Komplex mit Einbegriff des Vorhofes (27, 9 ff.) umfaßt Ex 25, 8; Lev 19, 30; 20, 3; 21, 12. 23 (LXX); Nu 3, 38; 10, 21; 19, 20 u. a. מקדש ist besonders seit Hesekiel beliebter Ausdruck für den jerusalemischen Tempel Hes 5, 11; 8, 6; 9, 6; 25, 3; 37, 26—28; Thr 2, 7. 20; Jes 60, 13; 63, 18; Ψ 74, 7 u. a. Alle diese letztgenannten Bezeichnungen gehören erst einer späteren Zeit an. Die Terminologie begünstigt also die Annahme, daß man Jahwe im Tempel wohnend dachte, durchaus.

2. Auch die äußere Anlage und die Bauart des Tempels erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß man ihn als die Wohnung der Gottheit ansah. Der alte salomonische Tempel bestand aus drei Abteilungen, dem Hauptraume (היכל), dem Hinterraume (דביר) und dem Vorhofe (חצר).

Die Annahme, daß es schon in dem ersten Tempel mehrere Vorhöfe gegeben habe, weil 1 Kö 6, 36 und 7, 12 von einem inneren Vorhof (חצר פנימית) oder 7, 9. 12 von dem großen Vorhofe (ח׳הגדולה), 2 Kö 20, 4 von einem mittleren Hofe (החצר התיכונה so nach Qrē und sämtlichen Versionen) die Rede ist, ist irrig, denn aus 7, 8 geht hervor, daß nur der innere Vorhof zum Tempel, der mittlere aber zum Palaste gehört, während der große Vorhof den ganzen Tempelkomplex umfaßt, s. Kittel, Bücher der Könige S. 59 und die Abbildung auf S. 26 von Benzingers Kommentar. Beim zweiten Tempel wurde der Hof des Palastes von selbst zu einem zweiten Tempelvorhof (so in den nachexilischen Stellen 2 Kö 21, 5; 23, 12). Der Chronist macht dann aus dem Tempelvorhof den Priestervorhof und aus dem Palasthof den Vorhof der Laien 2 Chr 4, 9.

Auf dem Vorhofe befand sich der große Brandopferaltar, 2 Kö 16, 14 (הנחשת ist neben המזבח Zusatz, cf. LXX), wo erzählt wird, daß er von seiner Stätte „vor Jahwe“, d. h. vor dem בית (ebenda), entfernt und durch einen neuen ersetzt wurde (cf. auch Hes 40, 47). Vielleicht kann man aus 2 Kö 16, 14 auch herauslesen, daß ein neuer Altar neben dem alten aufgestellt wurde, s. Rob. Smith, Rel. d. Sem., deutsch S. 289. Im Baubericht wird der Opferaltar nicht erwähnt, man erwartet aber seine Erwähnung vor 1 Kö 7, 23 (cf. 2 Chr 4, 1), wo er vielleicht absichtlich zugunsten des ehernen Altars der Stiftshütte bei P später beseitigt ist (Wellhausen-Bleek Einleitung[4] S. 231). Daraus geht hervor, daß der Opferkultus im Vorhofe stattfand, und daß das eigentliche Tempelhaus (בית יהוה) nicht als Versammlungsort und Kultusstätte für die Gemeinde wie in unserem Sinne gedient hat. Im Vorhofe versammelte sich das Volk bei der feierlichen Einweihung des Tempels 1 Kö 8, 64. Salomo steht vor dem großen Altar V. 22 und segnet die Versammlung. Hier vor dem Altar wird der heilige Jahweeid geleistet 31. Die Gebete des Königs und des Volkes finden statt אל הבית הזה 38 „in der Richtung auf dieses Haus“[1]). Durch die Präposition אל wird die Kibla nach dem Tempel ausgedrückt, dorthin streckt man seine Hände bei dem Beten aus, hier also wird die Gottheit wohnend gedacht (Ex 9, 29 J; Ψ 28, 2 S. 131 f. und unten). Auch Jes 1, 12 f.: רמס חצרי לא תוסיפו (so zu verbinden nach Duhm und Marti) zeigt, daß die Beteiligung des

---

[1]) V. 29 und 35 (D[1]) steht אל המקום הזה, von Kamphausen (bei Kautzsch) und Kittel fälschlich „an dieser Stätte“ übersetzt. Wir haben hierin wohl eine weniger korrekte, der vorliegenden Situation nicht angepaßte Ausdrucksweise. Letzteres gilt wohl auch von dem בבית הזה V. 33 (D[1]).

Volkes am Gottesdienst auf den Vorhof beschränkt war. Wenn ein Prophet dem Volke etwas zu sagen hat, so stellt er sich, um sich Gehör zu verschaffen, im Vorhof des Tempels auf Jer 26, 2; nach 7, 2 speziell בשער בית יהוה oder בפתח שער בית יהוה 26, 10 (so nach Kittel, Bibl. hebr. die beste Lesart); nach 26, 7 בבית יהוה, was in dem Zusammenhange wohl dasselbe bedeutet, ferner בחצר בית יהוה 19, 14; 36, 10.

Vom Hinterraum (דביר, bei Hes und P קדש קדשים) erwähnt der alte Baubericht nur seine Herstellung 1 Kö 6, 19—22 und die Anfertigung der Kerube 23—27. Sie kommen hier in Betracht als Wächter des Heiligtums, um das Heilige vor profaner Annäherung zu schützen, wie Gen 3, 24; genau genommen gehören sie zu den Ex 20 Dt 5 verbotenen Tierbildern. Bei der Unterbringung der Lade im Debir 8, 6—8 füllt sich der ganze Tempel mit der Wolke an 8, 10 f. Von da an erfahren wir nichts mehr von einer kultischen Verwertung dieser Räumlichkeit. Es ist das heilige Adytum, das von den Menschen nicht betreten werden darf, die Wohnung der Gottheit. Erst aus nachexilischen Berichten erfahren wir, daß der Hohepriester einmal im Jahre am Versöhnungstage das Allerheiligste betritt.

Die Erwähnung eines Altares im Debir 1 Kö 6, 22 ist nach SBOT a late superfluous and awkward addition, s. auch Stade in ZATW 1883 S. 145 ff. Später scheint man mehr über den Inhalt des Debir phantasiert zu haben, nach der Mišna: tractat jômâ 5, 2 befand sich hier ein heiliger Stein Schetija, der, von der Lade verdeckt, nach der Entfernung der Lade wieder zum Vorschein kam. Nach der Gemara soll das der Grundstein der Welt sein, s. Strack, Joma z. St. Das Geheimnis des Allerheiligsten hat die Phantasie bis in späteste Geschlechter immer stark angeregt.

Zwischen Vorhof und Hinterraum befindet sich der Hauptraum, das היכל im engeren Sinne, bei Hes und P קדש, in dem sich im wesentlichen der Dienst der Priester abspielt. Im Hauptraume befand sich ein Altar aus Zedernholz 1 Kö 6, 20 f., und zwar vor dem Debir (so nach der einzig möglichen Lesart Stades, der die Worte לפני הדביר 21 unmittelbar auf מזבח ארז folgen läßt, während die dazwischenstehenden Worte deutlich als Zusatz kenntlich sind, s. ZATW 1883 S. 143 ff. und S. B. O. T., auch Kittel z. St.). Dieser hölzerne Altar stand hier noch zur Zeit Hesekiels, und dieser gibt auch die Erklärung davon 41, 21 f.: „Vor (l. על פני LXX) dem Heiligtume (קדש, hier nach dem Zusammenhange und wegen V. 22 לפני יהוה) befand sich etwas, das aussah wie ein hölzerner Altar (מראה כמראה מזבח עץ LXX) . . .“

und er (der Engel) sagte zu mir: Das ist der Tisch, der vor Jahwe steht." Es ist also der Schaubrottisch, der von alters her die Speise der Gottheit trug (cf. die Geschichte vom Bel zu Babel, sowie Nowack, Archäologie II S. 207, Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsche Ausg. S. 170 f., ebenso KAT³ S. 600, wo auf eine parallele Sitte im Babylonischen hingewiesen wird). Nach 1 Kö 7, 48 soll Salomo neben dem Schaubrottisch noch einen goldenen Altar im Hekal aufgestellt haben, dieser Vers gehört aber zu den spätesten Schichten innerhalb Ps (s. Stade ZATW 1883 S. 168 bis 170), so daß kein Verlaß auf diese Notiz ist, sie zeigt nur das Bestreben, den Glanz der Ära Salomos und die Pracht des ältesten Tempels ins Unermeßliche zu steigern.

Im Hauptraume befinden sich ferner die heiligen Weihgeschenke 1 Kö 7, 51; Neh 10, 40 und zwar in den Schatzkammern (אצרות), die wir uns als mit den Zellen des Anbaues identisch vorstellen müssen 6, 5. Diese Weihgeschenke sind Tribute an Jahwe, wohl eine Art Erstlingsopfer des ḥerem Jos 7,23; Jes 23, 18; 1 Kö 7, 51. Der ḥerem, der von Akan unterschlagen war, wird „vor Jahwe" ausgeschüttet (Jos 7, 23), damit wird Jahwe das ihm gehörige Eigentum zurückerstattet und dem Schatze Jahwes (Jos 6, 19) einverleibt. Der anachronistische Zusatz בית (יהוה) (6, 24) mochte einem Abschreiber in die Feder geflossen sein, der wußte, daß der Schatz Jahwes zu seiner Zeit im Tempel vor Jahwe aufbewahrt wurde, wie auch die Abgaben für den Tempel Ex 30, 16; Nu 31, 54. An diesen beiden Stellen steht der Zusatz: „Zum Gedenken [an die Israeliten (nur Nu)] vor Jahwe", d. h. sie sind eine Gabe, die vor Jahwe niedergelegt wird, damit ihre Betrachtung Jahwe immer an die Israeliten erinnere, ähnlich wie die Urim und Tummim und die Schohamsteine mit den Namen der Stämme an der Kleidung des Hohenpriesters (s. unten Kap. 3). Daneben mögen auch wohl freiwillige Gaben an den Tempel in Betracht kommen, denn sonst erklärte sich kaum der außerordentliche Reichtum des Tempelschatzes, der immer wieder ausreichte, um die schweren Tributleistungen an ausländische Könige aufzubringen 1 Kö 14, 26; 15, 15. 18; 2 Kö 12, 5. 19; 14, 14; 16, 8; 18, 15 f.; 24, 13, während z. B. der König von Israel den Tribut nur durch eine schwere Besteuerung der Reichen auftreiben konnte 2 Kö 15, 19 f. Alle diese Gaben waren ursprünglich Geschenke an die Gottheit und wurden deshalb in dem heiligen Raume vor dem Debir untergebracht.

Im Hekal befinden sich dann noch andere heilige Geräte, wie das eherne Meer, das von zwölf Rindern getragen wird 1 Kö 7, 23—26. Nach Ex 30, 17—21; 2 Chr 4, 6 soll es dazu

dienen, daß sich die Priester in ihm waschen. Daß diese späte Angabe aber nur eine Verlegenheitsauskunft ist und aus einer Zeit stammt, da man diese Geräte nicht mehr aus eigener Anschauung kannte, geht schon aus der für diesen Zweck gänzlich unpassenden und fast unmöglichen Gestalt und Größe (7, 23) hervor. Name und Gestalt deuten an, daß es ursprünglich Gegenstände einer für die späteren Juden nicht mehr erkennbaren mythologischen Bedeutung sind. Auch in Phönizien und Syrien finden sich künstliche Seen in der Nähe der Tempel (Pietschmann, Phönizier S. 201). Kosters, der zuerst eine symbolische Bedeutung des ehernen Meeres vermutete, sah in ihm eine Darstellung der Tehom (Theol. Tijdschr. 1879 S. 455 ff.); wir hätten dann durch die Phönizier zu den Israeliten gelangte babylonische Vorstellungen. Auch in babylonischen Tempeln wurden „Ozeane" aufgestellt (A. Jeremias, Alt. Test. im L. des a. Or.[2] S. 495), sie erinnern an den Kampf des Marduk mit Tiâmat, die Stiere sind die dem Sonnengotte Marduk geweihten Tiere. Eine rekonstruierte Abbildung des „ehernen Meeres" siehe bei Stade, Gesch. des V. Isr., I[2] S. 336 und Nowacks Archäologie II S. 42 u. a.

Auch die Bedeutung der Gestelle (מכונות) mit den zehn Kesseln (כיריות נחשת) 1 Kö 7, 27—39 wird mythologischer Art sein. Ihre Beschreibung ist freilich textlich sehr schlecht überliefert, aber von Stade so gut es ging rekonstruiert (ZATW 1883 S. 159 ff. 176 f.). Ähnliche Opfergeräte sind auf uns gekommen aus Assyrien (Abbildung bei Stade S. 338, bei Nowack II S. 43), aus Cypern (jetzt im Berliner Museum, Abb. bei A. Jeremias S. 535), aus Peckatel in Mecklenburg (Stade und Nowack a. a. O.). Die Wahrscheinlichkeit mythologischer Bedeutung knüpft sich besonders an die an den Gestellen angebrachten Tierbilder von Löwen, Rindern und Keruben V. 29. Nach einigen bedeuten die Gestelle im Unterschiede von dem durch das eherne Meer repräsentierten Wasser des Ozeans die Wasser, die aus den Wolken des Himmels hervorkommen, so Kosters (a. a. O.) und Nowack S. 46. Auch diese Wasserbehälter gehören zum Tempelinventar der Phönizier (Pietschmann, Phöniz. S. 224).

Die mythologische Bedeutung der beiden Säulen (שני העמודים) 1 Kö 7, 15 ff. als architektonischer Erweiterungen der alten Maṣṣeben und Ascheren läßt sich im Rahmen der gesamten vorderasiatischen Religionsauffassung unschwer begreifen (Stade, Bibl. Theol. des A. T. S. 113). Wir finden die Säulen wieder an phönizischen und ägyptischen Tempelbauten s. Kap. 4. Sie tragen besondere Namen, Jakin und Boaz, auch das beweist, daß sie nicht in erster Linie als Träger des Daches in Betracht kommen.

Später wurde das Tempelinventar noch vermehrt, so erfahren wir von Maṣṣeben und Ascheren 2 Kö 12, 10 (LXX); 18, 4; 21, 7; 23, 6. 14, die sich im Tempel befanden. Bis in die Zeit des Josia sah man darin alte Heiligtümer und pflanzte sie deshalb neben den übrigen Kultgegenständen im Hauptraume des Tempels „vor Jahwe“ auf.

Die „eherne Schlange“ des Mose נחשתן, die sich ebenfalls im Tempel befand 2 Kö 18, 4, weist ihrer Entstehung nach in alte Tierverehrung; im ganzen Altertume legt man der Schlange Heilkraft bei, wohl hauptsächlich in der Form, daß der Anblick einer Schlange dem Krankheitsdämon verderblich wird Nu 21,9, s. auch Pietschmann a. a. O. S. 227. Bei den Assyrern dienen die Schlangen als Wächter an Tempeln (Keilschr. Bibl. III, 2 S. 23. 25. 73), ebenso bei anderen Völkern, z. B. in Karthago (Rob. Smith, deutsche Ausg. S. 285); in Westeuropa sind sie mehr die Hüter von Schätzen oder Wächter an geheimnisvollen Stätten. So wird auch die Schlange des Mose ein aus phönizisch-kananäischem Heidentum stammendes Kultobjekt sein, ähnlich wie wohl auch der Schlangenstein 1 Kö 1, 9. Sie wird ein Heiligtum sein, das schon in den ältesten Zeiten von Israel verehrt wurde, darauf deutet ihre Entstehungssage Nu 21, 4—9, die an Ereignisse der israelitischen Geschichte anknüpft; im Tempel hat sie vielleicht erst später ihren Platz gefunden.

Sonst wurden nur noch die Opfer- und sonstigen kultischen Geräte des Tempels im Hekal aufbewahrt 1 Kö 7, 40, vermutlich in den Zellen des Anbaues; ebenso wohl auch alte Urkunden, wie das „Königsgesetz“, das Samuel „vor Jahwe“ niederlegte als hochheiliges Dokument des theokratischen Königtums 1 Sam 10, 25 (R), ebenso gab man wenigstens vor, das alte „Gesetzbuch“ des Mose im Tempel gefunden zu haben (2 Kö 22, 11). Was sonst noch in späterer Zeit an heiligen Gegenständen hinzukam, wie die Rosse und Wagen der Sonne II 23, 11, die Altäre, die Manasse den fremden Götzen errichtet hatte, und das übrige, das durch Josia beseitigt wurde, wird weniger zu den altheiligen Requisiten des Jahwe- oder Baalkultes gehören, sondern mehr dem aus politischen Motiven veranlaßten Entgegenkommen gegen die Assyrer, besonders unter Ahas und Manasse, seine Existenz im Tempel verdanken.

Wir erkennen, daß alle Gegenstände, die sich im Hauptraume des Tempels befinden, nicht für den kultischen Gebrauch bestimmt sind, sondern daß sie meist heilige Gegenstände aus alter Zeit an sich sind, die deshalb im Hekal „vor Jahwe“ Platz gefunden haben.

cf. Gesenius, Thesaurus l. h. 1123, und bedeutet persisch s. v. w. „Anbau". Er lag nach Hes 41, 12 an der Westseite des Tempels.

3. Ebenso wie die Anordnung der Baulichkeiten läßt sich auch das Ritual und die Terminologie des Kultus nur unter der Voraussetzung, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt, begreifen. „Den Tempel besuchen" wird ausgedrückt durch die Phrase: „Das Angesicht Jahwes schauen", ראה את פני יהוה[1]). Der gleiche Ausdruck „itámar panu" mit derselben Bedeutung kommt auch im Assyrischen vor (KAT[3] S. 442 Anm. 1). 1 Sam 1, 22 wechselt der Ausdruck „wir wollen das Antlitz Jahwes sehn (נֵרָאֶה)" mit den gleichbedeutenden Ausdrücken השתחות ליהוה 3. 28 oder לפני יי 19 oder לזבח ליהוה 3. 21 oder התפלל אל יהוה 10. 26 bzw. לפני יהוה 12. Die älteste auf den salomonischen Tempel bezügliche Stelle ist vermutlich Jes 1, 12, wo לראות פני in Parallele steht zu רמס חצרי. Auch Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16 und Ex 23, 15; 34, 20 und Dt 31, 11 ist die Beziehung dieser Phrase auf den Tempel unverkennbar. Auch in späterer Zeit hat sich der Ausdruck noch lange erhalten, so dürstet die Seele des in der Verbannung am Hermongebirge lebenden Dichters des Psalmes 42. 43 nach Jerusalem und der Teilnahme am Jahwekultus: מתי אבוא ואראה את פני יהוה 42, 3. Statt פני יהוה steht 43, 4 מזבח יהוה. Elihu sagt von dem begnadigten Sünder: „Er schaut (Eloahs) Angesicht unter dem Festjubel (תרועה), erzählt (l. ויבשר) den Menschen von seinem Heil . . ." Hi 33, 26. תרועה ist der term. techn. für den musikalischen Teil des Gottesdienstes im nachexilischen Tempelkult. Dieser Ausdruck ראה את פני יהוה beherrscht in dieser Bedeutung also die ganze Periode des salomonischen und nachexilischen Tempels.

In demselben Sinne wird auch der Ausdruck חזה את פני יי gebraucht, z. B. Ψ 17, 15. Der fromme Dichter sieht darin sein höchstes Glück, Gottes Angesicht zu schauen בצדק, in dem Bewußtsein, Gottes Gerechtigkeit erfüllt zu haben, „sich zu sättigen beim Erwachen an deinem Bilde"; d. i. das erste, was der Dichter am frühen Morgen tut, im Morgengottesdienst sättigt er sich an der Vorstellung von der Herrlichkeit des unsichtbaren Tempel-

[1]) An den meisten Stellen, wo der Konsonantentext die Möglichkeit zuläßt, hat das Qrē und auch schon LXX infolge dogmatischer Bedenken nach Ex 33, 20 das Qal als Nifal vokalisiert (Geiger, Urschrift und Übersetzungen S. 337 ff.), nämlich Ex 23, 15. 17; 34, 20. 23; Dt 16, 16; 31, 11; 1 Sam 1, 22; Jes 1, 12; Ψ 42, 3. Schon der Umstand, daß meistens (Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16; 3, 11 und 1 Sam 1, 22) die Akkusativpartikel את mit dem Nifal verbunden ist, erregt Verdacht gegen die Ursprünglichkeit des Nifal. Dazu kommt, daß das Nifal נראה יהוה אל פ' stehende Phrase für Visionen ist Gen 12, 7; 17, 1; 48, 3; Ex 3, 16 u. a.

bewohners (Duhm). Ψ 11, 7 (l. פניו) scheint der Ausdruck messianisch und im buchstäblichen Sinne gebraucht zu sein: Im messianischen Reiche werden die Gerechten Gott schauen (von Angesicht zu Angesicht).

Auch בקש את פני יהוה wird in ähnlicher Bedeutung gebraucht Ψ 24. Hier werden die sittlichen Qualitäten namhaft gemacht, die die Voraussetzungen zu einer segenreichen Beteiligung am Jahwekultus ausmachen 4 f., es wird dann V. 6 das Fazit gezogen: „So muß das Geschlecht derer sein, die nach ihm fragen, die das Angesicht des Gottes Jakobs suchen“ (מבקשי פני אלהי יעקב, so nach LXX und 2 Hdschr.). Sonst bedeutet der Ausdruck freilich meist s. v. w. Gott suchen im Gebet oder durch Gehorsam gegen seine Gebote Ψ 27, 8; 105, 4; Hos 5, 15; 2 Sam 21, 1.

Andere Ausdrücke sind בוא לפני יהוה Ψ 100, 2, in V. 4 ergänzt durch בוא שעריו und חצרותיו; so auch 1 Chr 16, 29; oder קדם פני יהוה Ψ 95, 1. 2. „Auf, laßt uns Jahwe preisen und jauchzen dem Felsen unseres Heils, laßt uns vor sein Angesicht treten (נקדמה), singend ihm jauchzen“ — schon der zweimalige Ausdruck רוע, der „den liturgischen Teil des Gottesdienstes ausüben“ bedeutet zur Zeit des zweiten Tempels, zeigt die Richtung an, in der das נקדמה פני zu verstehen ist. 2 Chr 20, 9 haben wir nebeneinander נעמדה לפני הבית הזה und לפניך, letzteres ergänzt durch den Zusatz: „denn dein Name wohnt im Tempel“. Das ist eine Milderung der Vorstellung, wonach Jahwe selber im Tempel wohnt (s. darüber weiter unten); dieser Ausdruck ist ein Kompromiß, das zeigt, daß man an der alten Wendung Anstoß nahm. Es scheint fast, daß, vielleicht durch die Terminologie veranlaßt, sich auf suggestivem Wege die Idee festsetzte, wirklich einer Vision im Tempel gewürdigt zu sein, so vielleicht Ψ 63, 3 (כן בקדש חזיתך), wie in Ψ 60, 8 einer Audition.

Besonders zu den großen Festen erscheint man am Tempel, „um Jahwes Angesicht zu schauen“. Nach Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16 hat jeder männliche Israelit dreimal im Jahre das Angesicht Jahwes zu schauen: שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך יהוה (fehlt in Dt) פני האדון (Ex 23 אל, wohl nur Schreibfehler) את, LXX an allen drei Stellen: τρεῖς καιροὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὀφθήσεται = יֵרָאֶה, fälschlich für יִרְאֶה s. S. 128 Anm. 1) πᾶν ἀρσενικόν σου ἐναντίον (Ex 23 ἐνώπιον — wohl ohne Belang) κυρίου τοῦ θεοῦ (σου Ex 23; Dt 16 oder Ἰσραήλ Ex 34). Obgleich dieser Spruch in verschiedenen Quellschriften vorkommt, so sind die Varianten doch so geringfügiger Art, daß wir annehmen müssen, daß es sich um ein älteres Kultgesetz handelt. Dieser Eindruck wird noch bestätigt durch den Umstand, daß sich das Wort זכור außer an

Stellen nur noch ein Mal in der Bibel findet (Dt 20, 13); wir haben also hier ein altes Gebot, das von den Quellschriften nur aufgenommen ist. Vermutlich wird es sich ursprünglich gar nicht lediglich auf das jerusalemische Heiligtum beziehen, sondern bedeuten, daß jeder israelitische Mann wenigstens dreimal im Jahre an irgendeinem Kultorte ein Jahweopfer darzubringen hat, erst von dem Deuteronomium ist es dann auf die Teilnahme an den Festen am Tempel beschränkt worden. Daß es sich bei D nur um eine Umdeutung handelt, geht aus der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der Ausführung dieses Gesetzes hervor, denn der israelitische Bauer konnte wohl das ihm zunächst gelegene Heiligtum dreimal im Jahre besuchen, nicht aber den jerusalemischen Tempel. Aus der Praxis erfahren wir, daß nach der Einweihung des Salomonischen Tempels das erste Laubhüttenfest von dem gesamten Volke „vor Jahwe“ gefeiert wird 1 Kö 8, 65 (alte Quelle). Nach Dt 31, 10 f. versammelte sich ganz Israel am Sukkotfeste, um „Jahwes Angesicht zu schauen“ (לִרְאוֹת hier deutlich für das gänzlich ungewöhnliche לֵרָאוֹת) an der Stätte, die Jahwe erwählt hat . . . Jer 36, 9 veranstaltet ganz Juda einen Fasttag (צוֹם) „vor Jahwe“ in Jerusalem. Hes 46, 9 wird eine Vorschrift gegeben, wie der große Andrang, wenn das gewöhnliche Volk zu den Festzeiten „vor Jahwe“ tritt, ordnungsmäßig zu regeln sei. Später wurde das Festfeiern ein „Sich freuen vor Jahwe“ genannt, so Dt 16, 11 in bezug auf das Wochenfest, Lev 23, 40 auf das Laubhüttenfest. Der Ausdruck bezeichnete ursprünglich nur das Opfermahl (s. S. 131).

Der gesamte komplizierte Opferdienst ist dadurch orientiert, daß er sich „vor Jahwe“ abspielt. Ein gewiß recht alter Grundsatz ist das Gebot, daß man der Gottheit nicht mit leeren Händen nahen darf: פָּנַי רֵיקָם (LXX u. Peš.) לֹא תֵרָאוּ Ex 23, 15; 34, 20 (Dt 16, 16). Dieses Gesetz, das noch eine recht primitive Opfervorstellung verrät, wird sich auch auf jede heilige Stätte bezogen haben: man durfte ein Heiligtum nicht in profaner Absicht, sondern nur zum Zwecke eines Opfers aufsuchen. Auch dieser Grundsatz wurde durch das Deuteronomium auf den Tempelkult beschränkt 16, 16.

Im Tempel schlachtet man das Opfertier לִפְנֵי יהוה Ex 29, 11; Lev 1, 5; 4, 4. 15. 24; 6, 18; 9, 4; 2 Chr 7, 4. Bezeichnend ist, daß sich statt לפ׳ יה׳ Lev 3, 8. 13 der Ausdruck לִפְנֵי אהל מועד, Lev 3, 2 פתח אהל מועד und Ex 29, 11 und 42 לִפְנֵי יהוה und פתח א׳מ׳ nebeneinander findet. Viel häufiger begegnet allerdings der Ausdruck זבח ליהוה bzw. שחט לי״, erstere Form ist aber genauer; in P wird freilich לִפְנֵי יהוה nicht viel mehr sein als eine rein lokale Orien-

tierung (= לפני אהל מועד), die aber deutlich genug verrät, daß man in dem Tempel die eigentliche Offenbarungsstätte Jahwes sah. Die Formel ist bereits so stereotyp geworden, daß sie selbst in einer Rede Jahwes vorkommt Ex 29, 42.

Dieselbe Auffassung bezeugen Formeln wie הקטיר קטרת לפני יהוה Nu 17, 5; Ex 29, 25; 30, 8 oder הקטיר לפני יהוה 1 Chr 23, 13; 2 Chr 2, 3. 5 oder נתן את הקטרת לפני יהוה Lev 16, 13 oder שים קטרת לפני יהוה Nu 16, 7, הקריב קטרת לפני יהוה Nu 16, 17 oder תכון תפלתי קטרת לפניך Ψ 141, 2. Viel häufiger tritt freilich מזבח an die Stelle von Jahwe (מִזְבֵּחָה Lev 2, 2. 9; 6, 8 oder על מזבח Lev 9, 17; 2 Kö 16, 13 u. a.). Ein Opfertier bringt man herbei „vor Jahwe“ הקריב לפני יהוה Lev 12, 7; Nu 6, 16; Hes 43, 24; 1 Chr 16, 1; bisweilen wird לפני יהוה durch פתח אהל מועד ergänzt Lev 3, 1 f. 7 f. 12 f.; 9, 2 und 5. Nu 8, 10 verglichen mit V. 9 (an letzteren Stellen לפני אהל מועד). Lev 6, 7 wird לפני יהוה durch אל פני המזבח erklärt.

Derartige Ergänzungen des לפני יהוה durch פתח אהל מועד oder מזבח bezeugen, daß ersterer Ausdruck mehr besagt als die übrigen, jener ist die altheilige Ausdrucksweise und gibt den eigentlichen Sinn und die ursprüngliche Bedeutung der heiligen Handlung an, diese gehören zum profanen Sprachgebrauch und zeigen nur die äußere Praxis an. „Vor Jahwe“ heißt soviel wie „in der Nähe der Gottheit“ „in der Sphäre des Heiligen“ (nach S. 8 f.), wo jede heilige Handlung mit ganz besonderer Vorsicht und Genauigkeit ausgeführt werden muß Lev 10, 1; 16, 1; Nu 3, 4; 26, 61. Geräte, die man innerhalb des heiligen ḥima zu irgendwelchem Zwecke gebraucht, wie z. B. die „vor Jahwe“ gebrachten Räucherpfannen der Ḳoraḥiten Nu 16, 17, sind dem Heiligtume verfallen und daher für profanen Gebrauch nicht mehr verwendbar Nu 17, 3.

Der Ausdruck העלה עלות ושלמים לפני יהוה „Brandopfer und Heilsopfer darbringen vor Jahwe“ begegnet uns an zwei alten Stellen (Ri 20, 26; 2 Sam 6, 17) für das sonst übliche ליהוה. 1 Sam 7, 6 ist von einer Libation die Rede, die לפני יהוה dargebracht wird. Das in der Königszeit noch mit fast jedem Opfer verbundene Opfermahl verzehrt man „vor Jahwe“ Dt 14, 23. 26; 15, 20; 27, 7; Hes 44, 3; mehrfach wird dieses Stück des Opferrituals speziell als ein „Sich freuen vor Jahwe“ bezeichnet Dt 12, 7. 12. 18; 14, 26; 27, 7, cf. 1 Chr 29, 22: „Sie aßen und tranken vor Jahwe mit großer Freude“. Diese Ausdrucksweise ist hier also spezieller gemeint als Lev 23, 40; Dt 16, 11, wo es die Festfeier vor Jahwe bedeutet (S. 130); aber Opfermahl und Festfeier fielen in alter Zeit zusammen.

Ein sehr häufiger Terminus der Opfersprache ist הֵנִיף תנופה לפני יהוה Ex 29, 24. 26; Lev 7, 30; 8, 27—29; 9, 21; 10, 15; 14, 12. 24;

23, 20; Nu 6, 20; 8, 11. 21, הניף את העמר לפני יהוה Lev 23, 11, הניף את המנחה לפני יהוה Nu 5, 25, während nur Ex 35, 22 und Nu 8, 13 הניף תנופה mit ליהוה und Nu 8, 15 ohne Zusatz steht. Die Eigenart des Tenufaopfers besteht darin, daß man so tut, als wolle man der Gottheit die Gabe zuwerfen, während sie in Wirklichkeit den Priestern zufällt. Die Handbewegung gibt die Richtung an, in der man Jahwe zu finden glaubte. Überall ist hier das Webeopfer in gänzlich abgeblaßter Bedeutung zu einer rein symbolischen Handlung geworden; was es ursprünglich mal bedeutet hat, entzieht sich unserer Kenntnis (Nowack, Archäologie II S. 239 Anm. 2). In allen diesen Fällen werden wir die Redeweise mit לפני יהוה für die ältere und korrektere anzusehn haben, die aus der Opferanschauung unmittelbar herausgewachsen ist, während ליהוה nur eine abgeblaßtere, spätere Form darstellt. In der Wendung כפר לפני יהוה Lev 5, 26; 10, 17; 14, 18. 29. 31; 15, 15. 30; 19, 22; 23, 28; Nu 15, 28 wird לפני יהוה z. T. wohl auf den sich vor Jahwe abspielenden Sühneritus gehn, z. T. so viel bedeuten, wie das לעיני יהוה des Deuteronomiums.

Der älteste Gestus beim Gebet war neben dem Niederfallen zur Erde der, daß man die Hände erhob nach der Richtung, da man die Gottheit befindlich dachte. Der gewöhnliche term. techn. für den Gestus beim Beten lautet: פָּרַשׂ כַּפַּיִם Ex 9, 29. 33 (J); Esr 9, 5 mit אל יהוה 1 Kö 8, 22. 54 (D); 2 Chr 6, 13 mit השמים, Jes 1, 15 2 Chr 6, 12 ohne Zusatz 1 Kö 8, 38 mit אל הבית הזה. Der Ausdruck נשא כפים findet sich Thr 2, 19 Ψ 63, 5; Thr 3, 41 (l. נשא לבבנו על כפים) mit dem Zusatze אל אל בשמים, נשא יד Ψ 28, 2, wo die Bedeutung beten statt des sonst üblichen „schwören" durch das parallele שוע אל יהוה gesichert ist; ferner steht Neh 8, 6 מֹעַל ידים und Ψ 141, 2 משאת כפי, letzteres in Parallele mit תפלתי. Man deutet diese Geste teils als Zeichen der Unbeflecktheit (Buhl in R. E.[3] 6 S. 393, 40—42) oder als Zeichen des Wehklagens (Löhr zu Thr 2, 19) oder der Abwehr u. a. Bei der Deutung dieser Geste muß man aber den Finger legen auf das Wort כפים, das ursprünglich nur die innere Handfläche bezeichnet. In die innere Hand läßt man sich Gaben und Geschenke legen. Es ist zu beachten, daß überall da, wo von einem Erheben der Hand, abgesehn vom Gebete, die Rede ist, das viel häufigere יד gebraucht wird, so z. B. in den die Schwurgeste bezeichnenden Stellen, ferner Ex 17, 11; Lev 9, 22; Nu 20, 11 u. a.

Über die ursprüngliche Bedeutung des Gebetes ist man sich noch nicht ganz einig, das Wahrscheinlichste ist aber doch, daß es mit der Opferidee zusammenhängt. Es ist wohl entstanden aus der Anrufung des Gottes, dem man opfern will, bei Namen,

zu dem Namen fügt man dann den Wunsch hinzu, den man bei Darbringung eines Opfers als Gegenleistung erwartet. Darum streckte man die innere Hand dorthin, von wo man die erwünschte Gabe entgegennehmen zu können glaubte, d. h. wo man sich die Gottheit befindlich dachte. Aus dieser alten Anschauung hat sich dann die Gebetsgeste entwickelt. Daraus nun, daß das bei der Einweihung des Tempels im Vorhof stehende Volk die Hände richtet nach dem Tempel אל הבית הזה 1 Kö 8, 38, geht hervor, daß man die Gottheit im Tempel wohnend dachte. Noch in der Psalmensprache weist der Ausdruck השתחוה אל היכל קדשך „niederfallen in der Richtung nach dem heiligen Tempel“ 5, 8; 138, 2, auf den alten Brauch und die damit zusammenhängende Vorstellung; die entsprechenden Parallelen sind אבוא ביתך 5, 8 und נגד אלהים אזמרך 138, 1. Noch genauer heißt es Ψ 28, 2: „Höre ..., wenn ich zu dir rufe, wenn ich meine Hände erhebe אל דביר קדשך.“ Für diejenigen, die nicht unmittelbar im Tempelvorhof sich aufhielten, galt der Grundsatz, zu beten אל המקום הזה — vom Standpunkt des vor dem Tempel befindlichen Salomo aus 1 Kö 8, 29 und 35. Ebenso hebt der Dichter des Psalmes 121 seine Augen auf zu den Bergen, von welchen ihm Hülfe kommt 1; er wohnt offenbar in der Nähe von Jerusalem an einem Orte, von wo er die Berghöhe, auf der Jerusalem liegt, den Tempel und die umliegenden Höhen schauen kann. Der Diasporajude dagegen nimmt die Ḳibla nach dem Heiligen Land. 1 Kö 8, 48 (D[2]) werden die einzelnen Entfernungsstufen der Ḳibla aufgezählt, nämlich einmal nach dem gelobten Lande, zweitens nach der heiligen Stadt und drittens nach dem Hause Jahwes; 2 Chr 6, 34 werden nur die beiden letzten genannt. Von Daniel erfahren wir, daß er sich im Lande Babel in seiner Kammer Fenster eingerichtet hatte in der Richtung נגד ירושלם (6, 11), um beim Beten immer genau die Ḳibla innehalten zu können. Mag auch im Laufe der Zeit die Ḳibla zur bloßen Gewohnheit geworden und ihr Grundgedanke nicht mehr durchgefühlt sein, so verdankt die Sitte, die bekanntlich noch heute in dem Gebetsleben der Juden und Muhammedaner eine wichtige Rolle spielt, ihre Entstehung dem Glauben, daß der Gott an der betreffenden Stätte, wohin die Ḳibla gerichtet wird, wohnt. Der Hebräer ist in seinem Denken viel plastischer und konkreter als wir, es genügt ihm nicht, sich einen Gegenstand nur in Gedanken vorzustellen, sondern er begleitet seine Gedanken mit entsprechenden Bewegungen und Gesten. Besonders bei gewichtigen Handlungen, wie beim Gebet, aber auch bei Segen und Fluch spielen die äußeren Formen und Zeichen eine durchaus nicht nebensächliche Rolle, sondern sind eng mit der heiligen Handlung ver-

Zwecke gegebenste. Nach Duhm soll auch das התהלך לפני יהוה Ψ 56, 14 dem Zusammenhange nach bedeuten: „beim Tempel bleiben und ein Amt verwalten“, ebenso wie 1 Sam 2, 35 (D) der von Jahwe erwählte treue Priester alle Tage התהלך לפני משיח יהוה, wodurch der jerusalemische Priester als ein königlicher Beamter bezeichnet wird. Sonst kommt der Ausdruck nur noch in der erweiterten Bedeutung: „fromm sein“ vor Gen 17, 1; 24, 40; 48, 15; 2 Kö 20, 3 = Jes 38, 3.

Der Priester, der sich vergeht, wird hinweggetilgt מלפני יהוה Lev 22, 3; Jer 33, 18, beidemal נכרת. Dieser Ausdruck wird nur bei einem Strafgericht über Priester gebraucht, deren eigentlicher Beruf es ist, „vor Jahwe“ zu stehn; in bezug auf Laien heißt es entsprechend נכרת מקרב עמו Lev 17, 4, מקרב עמם 20, 18 oder מעמיו 17, 9; Ex 30, 33. 38. So starben Nadab und Abihu, weil sie in ihrer Eigenschaft als Priester gerichtet wurden, לפני יהוה Lev 10, 2; Nu 3, 4; auch von ʻUzza, dem Träger der Lade, wird gesagt, daß er starb לפני אלהים 1 Chr 13, 10. In etwas erweiterter Bedeutung wird der Ausdruck auch beim Tode der Kundschafter gebraucht Nu 14, 37. Damit wird ausgedrückt werden sollen, daß sie durch ein plötzliches und unmittelbares Eingreifen Jahwes (במגפה), und nicht durch eine Strafvollstreckung von seiten der Gemeinde, starben.

Auf die Vorstellung von der Nähe der Gottheit weisen noch einige spezielle Momente des Zeremoniells, wie die heilige Amtstracht, die die Priester beim Betreten des Heiligtums am inneren Tore in den Zellen des Hekal (Hes 42, 13 f.) anziehen Hes 44, 17—20, also in dem Moment, da sie den heiligen Bezirk der Gottheit betreten. Wir erkennen in diesem Brauche die alte Vorstellung wieder, daß man der Gottheit nur im Zustande kultischer Reinheit nahen darf. Ebenso vollziehen Jakob und seine Begleiter bei der Annäherung an die heilige Stätte Bethel eine kultische Reinigung und wechseln ihre Kleider Gen 35, 2, oder heiligen sich die Israeliten bei der Ankunft am Sinai und waschen hier ihre Gewänder Ex 19, 10. Auch David entledigte sich seiner Kleidung, als die Lade nach dem Zion überführt wurde und trug das heilige אפוד בד, was bekanntlich den Spott der Mikal erregte 2 Sam 6, 14 ff. Nach 2 Kö 10, 22 legte man beim Betreten eines Baaltempels die extra für diesen Zweck bereit gehaltenen heiligen Kleider an. Analoga aus den Gebräuchen der arabischen Beduinen führt Wellhausen an (Reste des arab. Hdts.² S. 56 und 110). Der Grundgedanke dieses Wechselns der Kleider ist der, daß ein an heiliger Stätte getragenes Kleidungsstück tabu geworden ist (Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 116), es ist mit dem an heiliger

Stätte befindlichen heiligen Stoffe infiziert und deshalb dem Heiligtum verfallen. Ebenso wie beim Eintritt ins Heiligtum wechselt man auch beim Austritt wieder die Kleider, um das Volk nicht zu „heiligen“ Hes 44, 19, d. h. das Volk davor zu bewahren, daß es ebenfalls tabu wird, möglicherweise auch, um das Heilige vor der Berührung des Profanen zu schützen (Bertholet). In dem Grundgedanken entspricht die ganze komplizierte Tracht des Hohenpriesters dem של נעליך Ex 3, 5. Nach 1 Sam 2, 28 (D[2]) soll es die Aufgabe des Priesters sein, neben dem Altardienst auch das Ephod „vor Jahwe“ zu tragen. Hier ist aber das Wort לפני, das in LXX fehlt, wohl Zusatz, der auf einer Verwechselung des Gottesbildes Ephod mit der ebenso benannten priesterlichen Kleidung beruht. Dieselbe Verwechselung liegt vor 1 Sam 22, 18, wie das in LXX fehlende, später zugesetzte בד zeigt (Marti, Gesch. der isr. Rel.[5], S. 37 Anm. 1).

Auch die einzelnen Inventarstücke der hohenpriesterlichen Amtstracht verdanken ihre Entstehung dem Glauben an die leibhaftige Nähe der Gottheit. Wenn man auch in der Zeit, da diese Tracht üblich war, nicht mehr ihre ursprüngliche Bedeutung gekannt hat, so ist doch zu berücksichtigen, daß sie nicht auf purer Erfindung beruht, sondern daß ihre einzelnen Teile organisch aus den Gesamtanschauungen des Volkes herausgewachsen sind. So erscheint der Hohepriester „vor Jahwe“ nicht ohne die heiligen Lose Urim und Tummim, die in alter Zeit das Orakel der Gottheit einholten, als Insignien der Priesterwürde aber die Aufgabe haben, משפט בני ישראל vor Jahwe beständig auf dem Herzen zu tragen Ex 28, 30. Urim und Tummim scheinen hier symbolisch für die Summe der göttlichen Offenbarungen in Betracht zu kommen, mišpaṭ Jisrael wäre dann eine Art Umschreibung für das im Hebräischen fehlende Wort für Religion, speziell der Religion, die auf der Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze beruht. Wenn der Hohepriester diese Symbole an heiliger Stätte anlegt, so scheint der Grundgedanke vorzuliegen, daß dadurch Jahwe jedesmal an den mišpaṭ Israels erinnert werden soll.

Auf dem Herzen (Ex 28, 29 P) oder nach anderen auf der Schulter (Ex 28, 12 P[s]) trägt der Hohepriester beim Eingang in das Heiligtum die auf Schohamsteinen eingravierten Namen der zwölf Stämme Israels als Steine des Gedächtnisses לזכרן לפני יהוה תמיד 29), also als ein Promemoria für Jahwe, ähnlich wie wir auch die Urim und Tummim deuteten (s. oben). Ursprünglich sollte wohl „durch den blitzenden Glanz dieser Steine Jahwes Aufmerksamkeit erregt werden“ (Dillmann-Ryssel zu Ex 28, 29).

[illegible]

[illegible] im Hauptraume des Tempels, vor dem [illegible]. [illegible] Bedeutung der [illegible], nämlich [illegible] zu applizieren (§ 12[illegible]), wurde [illegible] Handlung aufgefaßt, [illegible] die [illegible] Zeit [illegible] dann [illegible] sie den Priestern zu [illegible]

„Vor Jahwe“ sollen fortwährend die heiligen Leuchter [illegible] Ex 40, 25, Lev 24, 3. 4. Im salomonischen Tempel waren [illegible] 1 Kön 7, 49, im nachexilischen befand sich nur ein sieben[illegible] Leuchter. Diese Leuchter waren aufgestellt [illegible] unmittelbar vor dem, Debir und Hekal trennenden [illegible] Ex 40, 21, nach 2 Chr 4, 20 [illegible]. Über die [illegible] Bedeutung des Leuchters verlautet nichts, vermutlich [illegible] häuslicher Sitte auf die Wohnung der [illegible]

[illegible] hat der Priester von dem Blute des ge[illegible] „vor Jahwe“ auszuspritzen [illegible]

Lev 4, 6. 17, desgleichen beim **Schuldopfer** von dem dabei gebrauchten heiligen Salböl Lev 14, 16. 27. Der Ausdruck לפני יהוה wird Lev 4, 6. 17 durch את פני פרכת הקדש erläutert; לפני יהוה heißt also auch hier „vor dem Allerheiligsten“. Das Blut des im Vorhofe geschlachteten Tieres wird mithin in den Tempel hineingebracht und an den Vorhang vor dem Allerheiligsten hinangespritzt; man sucht es also der Gottheit so nahe zu bringen, als man nach den Gesetzen des Tempelkultus selbst in das Heilige vordringen durfte. Nur am großen Versöhnungstage durfte der Hohepriester auch das Allerheiligste betreten; diesmal aber spritzt er das Blut auf die Deckplatte der Lade selbst, also auf den mit ihr gegenwärtig gedachten Jahwe Lev 16, 14 f. Im übrigen sucht man wenigstens die Richtung auf Jahwe hin innezuhalten, so wird bei dem sich außerhalb des Tempelhauses abspielenden Zeremoniell der Schlachtung der **roten Kuh** das Blut siebenmal „in der Richtung der Vorderseite des Offenbarungszeltes“ (אל נכח פני אהל מועד) gespritzt Nu 19, 4. Solchen Besprengungsriten mit Blut liegt die alte Praxis des Bundesopfers zwischen zwei bundschließenden Parteien zugrunde, cf. Ex 24, 6 und Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 265 f. Die Besprengung der priesterlichen Kleidung Ex 29, 21; Lev 8, 30 ist wohl eine sehr weitgehende Veräußerlichung. Mit großer Deutlichkeit geht aus derartigen Riten hervor, daß bis in die spätere Zeit hinein die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Debir für das Zeremoniell maßgebend war.

Zu den Reliquien des Hekal gehörte auch der heilige Zauberstab des Mose, den die spätere Priesterlegende in einen Stab Aarons, d. h. den Würdestab der Aaroniden, umgewandelt hatte Ex 7, 8 ff. Der Stab befand sich im Offenbarungszelte „vor Jahwe“ Nu 20, 9 (Zusatz von Rp innerhalb E), d. h. nach Nu 17, 25 vor der עדות — nach Holzinger eine denominatio a potiori für ארון העדות, Gesetzeslade, die im Allerheiligsten stand. Die Sage erzählt, daß Mose den Stab im Offenbarungszelte niedergelegt habe, damit er hier „vor Jahwe“ zur Blüte gebracht würde durch die Wunderwirkung der Gottheit.

An die Bedeutung der **Weihgeschenke** als Abgaben an Jahwe, die „vor Jahwe“ niedergelegt werden, ist schon S. 123 erinnert. Auch sie werden im Hekal deponiert, so daß לפני יהוה wieder deutlich „vor dem Allerheiligsten“ bedeutet. Der Unterschied, der Nu 8, 9 f. zwischen den Begriffen „vor Jahwe“ und „vor dem Offenbarungszelte“ gemacht wird, wonach sich ersterer Ausdruck auf das Allerheiligste, der letztere aber auf das ganze Tempelgebäude bezieht, ist nur ein scheinbarer, in Wirklichkeit

sind hier zwei Varianten ineinander gearbeitet, wovon 9a, 10a zu P, 9b, 10b [11, 13b, 15b] zu P[s] gehören, und 9a und 10a wird nur eine aus ursprünglichem: „Du sollst die Leviten vor das Offenbarungszelt treten lassen“ distrahierte Variante sein (nach Holzinger z. St.).

Wichtige Dokumente, wie z. B. der Brief des Sanherib an Hiskia, wurden „vor Jahwe“ im Tempel ausgebreitet 2 Kö 19, 14, natürlich, damit Jahwe Einsicht in sie nehmen sollte. Es wird nicht gesagt, wohin Hiskia den Brief gelegt hat; da aber die Angelegenheit sehr dringend war, so wird der Brief an exponierter Stelle ausgelegt sein, nach unserer Kenntnis der Räumlichkeiten also wohl am wahrscheinlichsten auf dem Altar aus Zedernholze, dem Schaubrottisch.

In erweiterter Bedeutung umfaßt der Ausdruck: „vor Jahwe“ das ganze Tempelgebäude mit Einschluß des Hekal. Dabei liegt auch dieser Ausdrucksweise der religiöse Gedanke zugrunde, daß sich diese oder jene Handlung vor dem Tempel, also im Tempelvorhof bzw. im inneren Vorhofe abspielt, weil sie in engster Beziehung zur Gottheit steht, sei es, daß man der Gottheit irgendeine Gabe darbringt, sei es, daß man irgendeinen Dienst oder sonstige Äußerung der Gottheit in Anspruch nehmen möchte. Durch den Ausdruck „vor Jahwe“ wird jede Handlung als eine religiöse oder kultische bezeichnet.

Das erstere Moment, daß man nämlich der Gottheit eine Gabe darbringt, kommt in Betracht bei dem sich „vor Jahwe“ abspielenden Opferzeremoniell, von dem schon oben (S. 130 f.) die Rede war. Der Opferkult spielt sich ab am großen **Brandopferaltar**. Das ist der Altar, der meist mit dem Zusatze אשר לפני יהוה eingeführt wird 1 Kö 8, 64; 9, 25; 2 Kö 16, 14; Lev 1, 11; 16, 12. 18[1]); 2 Chr 1, 5 und befindet sich im inneren Vorhofe unmittelbar vor dem Tempelgebäude Ex 40, 6; 1 Kö 8, 64; nach 2 Chr 8, 12; 15, 8 genauer לפני האולם; nach P im Pentateuch פתח אהל מועד Lev 1, 5; 3, 8. 13 u. a. Meist findet sich **beides**, לפני יהוה und פתח אהל מועד, nebeneinander Lev 14, 11. 23; 15, 14 usw. Diese Formel war den Abschreibern so geläufig geworden, daß wir sie zuweilen in Übersetzungen finden, während sie im MT fehlt, z. B. Sam und LXX zu Ex 29, 10. Hierhin bringt der Laie, der opfern will, sein Opfertier Lev 1, 3; 14, 23; 15, 14; 17, 4 f., wo es dann der Priester in Empfang nimmt und „vor Jahwe“, eben an Ort und Stelle, schlachtet Ex 29, 11; Lev 4, 4 usw.

---

[1]) Nach Mischna, Tr. joma ist damit der „goldene Altar“ gemeint. Über diesen goldenen Altar, der nie existiert hat, siehe die Bemerkungen auf S. 126.

Ihre Weihegaben brachten die Israeliten bis vor die Wohnung Nu 7, 3, genauer bis an den Altar 7, 10, auch das wird schon ein „Heranbringen vor Jahwe“ genannt 7, 3. Die Gaben wurden dann in den Tempelzellen untergebracht Esra 8, 29. Eine Person, an der die Zeremonie der Reinigung vollzogen werden soll, wird zu diesem Zwecke „vor Jahwe“ vor dem Offenbarungszelte aufgestellt Lev 14, 11. Die großen Versammlungen des ganzen Volkes bei festlichen Gelegenheiten, die, wie wir wissen, sich auf den oder die Vorhöfe beschränken, finden „vor Jahwe“ statt Lev 9, 5; 2 Chr 20, 13. Die Jerusalemiten haben vor den übrigen Jahwebekennern den beneidenswerten Vorzug voraus, daß sie ständig „vor Jahwe“ wohnen Jes 23, 18, ganz besonders aber genießen diesen Vorzug der König Ψ 61, 8 und die Priester Ψ 84, 5.

Bei dem sogenannten Eifersuchtsopfer wird das verdächtigte Weib „vor Jahwe“ aufgestellt Nu 5, 18. 30. Die Szene spielt sich vor dem Tempelhause am Brandopferaltar ab 25. Da es sich um ein uraltes Gottesgericht dabei handelt, so ist die persönliche Anwesenheit der Gottheit erforderlich, d. h. das Hinstellen des Weibes „vor Jahwe“ ist religiös motiviert. Auch das dabei übliche Auflösen der Haare deutet auf den geweihten Zustand an heiliger Stätte (Holzinger Numeri S. 22, vergleiche auch Büchler in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 1905 Bd. XIX S. 91—138 und das Referat darüber von Messerschmidt im Zentralblatt für Anthropologie I 1906).

Ebenso werden die schwierigeren Rechtsfälle „vor Jahwe“ entschieden Nu 27, 5; Dt 17, 8 ff. Aus Nu 27, 2 geht hervor, daß derartige Fälle innerhalb des Vorhofes, das besagt der Ausdruck „vor dem Offenbarungszelte“, nach 1 Kö 8, 31 f. „vor Jahwes Altar“ entschieden werden. In der späten Sage Nu 27, 1 ff. ist ein wissenschaftlich verwertbarer Kern enthalten: in alter Zeit, so glaubte man, entschied Jahwe durch persönliche Unterhandlung mit Mose derartige Rechtsfragen, später vermittelte das heilige Losorakel eine Entscheidung der Gottheit, jetzt entscheidet der Priester. Was aber die Richtigkeit der priesterlichen Entscheidung garantiert, ist die heilige Stätte, an der das Verfahren stattfindet, die Nähe der Gottheit, die hier wohnt und unter deren unmittelbar inspirierender Wirkung der Priester steht. Der Gedanke, daß Jahwe durch den Mund seiner Priester redet, scheint in Dt 19, 17 לפני יהוה לפני הכהנים durchzuschimmern.

Endlich finden die Zeremonien des Bundesschlusses „vor Jahwe“ statt. So schließen Josia und die Israeliten „vor Jahwe“ den Bund, nach den Vorschriften des neuen Gesetzbuches zu wandeln 2 Kö 23, 3. Nach Valeton, Das Wort ברית etc. in ZATW 1892 S. 227

soll לפני יהוה besagen, daß der Bundesschluß sich unter Anrufung des Namens Jahwes vollzieht. Diese Bedeutung ist aber sehr abgeblaßt, in Wahrheit hat hier Jahwe die Rolle des „Zeugen“ oder „Wächters“ über die Innehaltung des Gelübdes auszufüllen, wie z. B. der Stein von Miṣpe-Gil'ad (S. 102 f.) oder in Sichem (S. 101). Wenn Jahwe aber der Zeuge über die Einhaltung der Bundesverpflichtungen ist, so muß auch der Bundesschluß in Jahwes Gegenwart vollzogen werden. Charakteristisch ist der Zusatz לפני in Jer 34, 15. 18; nach V. 8 hatte Zedekia mit den Bürgern Jerusalems auf Grund von Zweckmäßigkeitserwägungen eine Verabredung getroffen, nach der die hebräischen Sklaven freigelassen werden sollten. Die späteren Bearbeiter betrachteten nun dieses Verfahren unter dem religiösen Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebotes und sahen in דרור eine Bekehrung. Deshalb verlegten sie diesen „Bundesschluß“ an heilige Stätte, in den Tempel „vor Jahwe“. Es gab für die Späteren eben nur eine Art von Bundesschluß, nämlich die religiöse vor Jahwe; das gesamte profane Leben der Juden wurde in nachexilischer Zeit sub specie divinitatis betrachtet (s. Duhm z. St.).

Diese Beispiele mögen genügen, um darzutun, daß der so reiche und komplizierte Kult am jerusalemischen Tempel bis in die spätesten Zeiten hinein sich einzig unter der Voraussetzung, daß die verehrte Gottheit im Allerheiligsten zu finden ist, erklärt; alle Einzelheiten des Kultes lassen sich auf den Grundgedanken zurückführen, daß die Gottheit unmittelbar gegenwärtig ist. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß der Kultus selbst, sowie seine Terminologie im Ganzen viel älter ist als der erste Tempel, beides ist erst aus der an den Höhen und den übrigen Kultstätten des Landes üblichen Praxis auf den Tempelkult übertragen; selbst der Opferdienst bei P ist nichts als eine künstliche Erweiterung und Kombinierung uralter Riten, und auch die einzelnen Stücke der hohenpriesterlichen Amtstracht haben mit wenig Ausnahmen ursprünglich eine selbständige Bedeutung gehabt. Es ist das wichtig festzustellen, daß der Kultus nicht von der Bauart und Anlage des Tempels abhängig ist, sondern daß er vielmehr als das ältere auf den Tempel übertragen und ihm angepaßt ist.

4. Im weiteren wird unsere Annahme, daß man sich Jahwe im Tempel wohnend dachte, bestätigt durch analoge Anschauungen in verwandten vorderasiatischen Religionen. Besonders fällt eine große Verwandtschaft des Tempels seiner äußeren Anlage nach mit den Tempelbauten anderer Völker in die Augen. Da nun, wie wir noch feststellen werden, der Tempelbau Salomos innerhalb Israels als eine Neuerung empfunden wurde, so ist anzu-

nehmen, daß das Modell des Tempels nicht auf einer selbständigen Erfindung und Konstruktion Salomos und seiner Baumeister beruht, sondern daß wir in dem salomonischen Tempel nur eine Nachahmung fremder Muster haben.

Die Erinnerung daran hat sich erhalten in der Tradition, daß Salomo sich an Hirom von Tyrus gewandt habe zum Zwecke der Lieferung des Materials zum Tempelbau. Vermutlich wird Salomo nicht nur das Material von Hirom bezogen haben, sondern er wird auch seinen ganzen Bau nach den Angaben des phönizischen Königs eingerichtet haben; denn Hirom I war als ein tüchtiger Baumeister, der viel für die Vergrößerung seiner Hauptstadt getan hat, berühmt (s. Pietschmann, Phönizier S. 294 f.). Schon an den Bauten Davids soll er durch Sendung von Bauleuten beteiligt gewesen sein 2 Sam 5, 11. Die Phönizier waren die Lehrmeister der Israeliten in der Baukunst, ein berühmter Baukünstler zur Zeit Salomos war der Phönizier Huramabi.

Nun aber bestätigt der Befund die Annahme, daß das Muster des Salomonischen Tempels aus Phönizien stamme, nicht. Die phönizischen Kultstätten, von denen wir einige Kenntnis haben, stehen weit mehr auf einer Linie mit den aus dem alten Testament bekannten kananäischen Höhen, insofern der eigentliche heilige Bezirk sich unter freiem Himmel befindet. Ein kleiner Tempel an der Seite dieses freien Platzes ist nur der Opferraum, eine Art Anhängsel (Pietschmann a. a. O. S. 200 ff.). Im übrigen spielen wie im kananäischen Kulte heilige Steine und Bäume eine große Rolle bei den Phöniziern (Fri. Jeremias in Chantepie de la Saussaye[3] I S. 379 f.). Daneben gab es freilich in der Hauptstadt Tyrus auch Tempelbauten, die nach ausländischem Muster gebaut waren (Pietschmann S. 200), und diese dürften dann auch wohl für den Salomonischen Tempel maßgebend gewesen sein. Was dagegen auf unmittelbaren Einfluß von phönizischer Seite zurückgeht, wird das Inventar des Hekal gewesen sein. So gehört z. B. das „eherne Meer“ zu den stehenden Kultobjekten der phönizischen Heiligtümer, es sind das große Weihwasserbehälter, von denen einzelne auch auf uns gekommen sind, u. a. ein größerer aus Amathus auf Cypern, jetzt im Louvre (Abbildungen bei Pietschmann S. 222 u. 223), ein kleinerer aus Sidon, jetzt im Berliner Museum (Pietschm. S. 225). Beide weisen auch die charakteristischen Stierfiguren auf. Ebenso werden die beiden Säulen Jakin und Boaz direkt aus Phönizien übernommen sein. Die an den phönizischen Tempeln und Altären zu findenden Säulenpaare stellen die Zwillingsgottheiten Συδυκ und Misor, die Trabanten des Sonnengottes, dar (Fri. Jeremias a. a. O. S. 367), die im Assy-

rischen Kittu und Mišāru heißen. Nach Hommel soll auch in Jakin dieselbe Wurzel כין wie in Kittu stecken, während בֹּעַז „in ihm ist Hartes, Grausames“ der Bedeutung „links, Norden“, wie die arabische Wurzel jasara, entspricht. Ebenso erscheinen im Palmyrenischen ארצו √רצה „huldvoll“ und עזיזו „grimmig“, und in Edessa *Μόνιμος* (= arabischem mun'īm „Huld erweisend“) und *Ἄζιζος* als die *πάρεδροι* des Sonnengottes (Grundrisse der Geographie und Geschichte des alten Orients S. 123). Es handelt sich also offensichtlich bei den beiden Säulen um kultische Symbole, die aus alter Sonnenverehrung stammen, sich von Babylonien aus über ganz Vorderasien verbreitet haben und durch direkten phönizischen Einfluß unter Hirom I. auch in den jerusalemischen Tempel gelangt sind.

Über die Form der nach ausländischem Vorbilde gebauten Tempel in Tyrus können wir nur durch Rückschluß vermuten, daß sie derjenigen des salomonischen Tempels ähnelte. Höchst auffallend ist nun aber die Verwandtschaft des Salomonischen mit dem ägyptischen Tempelbaustile[1]). Wir kennen freilich nur die Tempelbauten des neuen Reiches genauer, am wichtigsten sind die Tempel in Theben und der Tempel von Abydos, aus der spätesten Zeit der Hathortempel von Denderah und der Horustempel von Edfu. Auch hier ist der ursprüngliche Typus zum Teil schwer zu erkennen, da im Laufe der Jahrhunderte viele Hände an ihnen gearbeitet haben und jeder Pharao das Bestreben hatte, die Bauten seiner Vorgänger noch durch Pracht zu überbieten. Die geringen Reste, die von Tempeln aus dem mittleren und dem alten Reiche — es sind das die Tempel bei den Pyramiden und der als Tempel nicht sicher bestimmbare Bau bei der großen Sphinx — auf uns gekommen sind, lassen immerhin schon erkennen, daß sich der Baustil im Laufe der Jahrtausende nicht wesentlich geändert hat. Der Normaltypus der ägyptischen Tempel weist wie der Salomonische die Dreiteilung auf: Der offene Hof, in dem die heiligen Feste gefeiert werden, und wo die Prozessionen stattfinden, er ist auch für Laien zugänglich. Daran schließt sich ein großer säulengetragener Saal, das Hypostyl, in dem sich das eigentliche Kultuszeremoniell abspielt. Einige unter dem Dache angebrachte Luken lassen nur ein spärliches Sonnenlicht ein, wie es auch beim Hekal des israelitischen Tempels der Fall war (s. Benzinger zu 1 Kö 6, 4). Seitenkammern und Nebenräume ent-

[1]) Literatur: Adolf Erman, Ägypten II S. 379 ff.; Dümichen u. Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägypten S. 82. 186 ff. 951 ff; Wiedemann, Ägyptische Geschichte S. 57 ff.; Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 05 S. 41 ff.; H. O. Lange, Die Ägypter in Chant. de la Saussaye I S. 233 f.

hielten zum Teil die Bilder anderer Gottheiten, zum Teil heilige Geräte für den Tempeldienst. Das Tempelgebäude durften außer dem Könige nur die Priester betreten. Der große Altar stand inmitten des Hofes, „kleine Tische zum Aufstellen von Speisen und Getränken werden auch in den anderen Räumen des Tempels nicht gefehlt haben“ (Erman, Die äg. Rel. S. 44). An das Hypostyl lehnten sich eine oder mehrere Kapellen, in ihnen befand sich das Bild des Gottes, zum Teil mit Gattin und Sohn. Diese Räume waren völlig dunkel, wie das hebräische Debir, neben ihrem Eingang stand die Inschrift: „Jeder, der hier eintritt, reinige sich viermal“ (Erman, Ägypten II S. 381). Die Priesterwohnungen befanden sich nicht am eigentlichen Tempelgebäude, sondern vorn im Pylon. Der Tempel als Ganzes heißt „Haus des Gottes“, seine eigentliche Wohnung ist der Raum, der sein Bild enthält. Auch zwei Obelisken treffen wir in den ägyptischen Tempeln, die mit den beiden Säulen Jakin und Boaz auf eine Stufe zu stellen sind, nur standen sie nicht am Eingange des Hypostyls, sondern vor dem Pylon, dem kastellartigen Eingangstore, das von der Straße aus auf den Hofraum führte. In alter Zeit werden sie die Bedeutung als Schützer des Heiligtums gehabt haben, später wurden sie innerhalb der Umfassungsmauer eingebaut, so daß ihre Bedeutung zu bloßer Dekoration herabsank, oder sie hatten den Zweck, den Eintretenden auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam zu machen, wie im Hebräischen die Maṣṣeben (Erman, Ägypten II S. 380).

Bis in die späteste Zeit hinein war man geflissentlich darauf bedacht, den Stil der alten Tempelbauten beizubehalten. Wie sehr selbst in dieser Zeit der Grundgedanke, der Gottheit ein Wohnhaus zu errichten, dabei maßgebend war, zeigt z. B. die Einrichtung des Hathortempels in Denderah aus griechisch-römischer Zeit, der nach einem Bauplane aus der Zeit des Cheops gebaut sein soll. In diesem Tempel befindet sich unter vielem anderen ein Zimmer, in dem die Göttin Hathor von ihrer Mutter geboren wurde; auf dem Dache war ein kleines Tempelchen errichtet, in das das Bild der Hathor in feierlichem Zuge hinaufgetragen wurde, damit die Sonne sie schaue und „Hathor sich mit ihrem Vater begegne“. Es gab ganz geheime Gänge zwischen der Tempelmauer und der Wohnung der Gottheit, von deren Existenz die Tempelbesucher keine Ahnung hatten, das war das Geheimkabinett der Göttin, worin sich ihre Bilder und sonstigen heiligen Geräte befanden (Erman, Ägyptische Religion S. 209 ff.).

Einen gewissen historischen Zusammenhang zwischen dem Salomonischen Tempel und den alten babylonisch-assyrischen

Göttertempeln nimmt Zimmern an, jedoch seien die Einzelheiten noch nicht genügend untersucht (KAT[3] S. 591). Aus ältester babylonischer Zeit ist hochberühmt der Marduktempel Esagila in Babel, ferner der Sonnentempel von Sippar, der Anunittempel von Sippar-Aganê und der Anunittempel von Larsa, der Nergaltempel in Kuta, der Beltempel in Nippur und der Sintempel zu Ur. Die bekanntesten Tempel aus assyrischer Zeit sind die Tempel des Anu und des Ramman in Assur, die Ištartempel in Ninive und Arbela und der Adartempel in Kalach. Über ihre Bauart sind wir nur wenig unterrichtet, ein bestimmter Typ läßt sich nicht erkennen. Die eingehenden Beschreibungen von Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte S. 540 ff. und Jastrow, Relig. of Babyl. p. 612 ff. gewähren nur ein allgemeines Bild von der ungeheuren Größe, Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit solcher Tempel, in denen meist neben den Hauptgottheiten noch eine Reihe anderer Götter verehrt wurde. Meistens nimmt man an, daß die Tempel ihrer Idee nach ein Abbild des Weltganzen oder der Himmelswelt darstellen. Fri. Delitzsch gibt in seinem Schriftchen Im Lande des einstigen Paradieses 1903 S. 38 ff. einen Plan des von Koldewey bloßgelegten Emaḫtempels in Babel. Danach tritt man, vom Nordtor herkommend, in den großen Tempelhof und gelangt von da durch einen von turmartigen Vorsprüngen (den Säulenpaaren Jakin und Boaz entsprechend?) geschmückten Eingang in ein größeres und dann in ein kleineres Gemach, in dem eine dem Türeingang gegenüber befindliche Wandnische wohl als Platz für das Gottesbild anzusehen ist, weshalb dieses Gemach vermutlich der eigentliche Götterraum, das Allerheiligste, assyrisch parakku (s. unten), gewesen ist. Bei dem Nebotempel Ezida in Borsippa fand man noch Baulichkeiten, in denen man Wohnungen für die Priester vermutet, ähnlich den Priesterwohnungen in den Anbauten des jerusalemischen Tempels (S. 127 f.).

Eine besondere Eigentümlichkeit der babylonischen Tempel bilden die **Etagentürme** mit den sieben Stufen, in denen man wohl mit Recht eine Nachbildung der sieben Planeten sieht. Diese Türme scheinen der Vorstellung der Himmelswohnung der Götter zu entsprechen. Es ist nicht unmöglich, daß sie ihre Entstehung in alter Zeit der Idee verdankten, auf ihnen in den Himmel gelangen zu können (Abschn. VI, Kap. 2 und 3).

Der Tempel heißt in den Inschriften bît îlî (בית אל) „Gotteshaus"; daneben kommt auch aširtu vor für „Heiligtum, Göttergemach", was stark an אשרה erinnert. Zu beachten ist auch, daß das Wort היכל assyrisches Lehnwort ist aus ekallu, sumerisch ē gal „großes Haus", im Assyrischen freilich niemals „Tempel"

bedeutend. Von dem Vorhandensein eines dem דביר verwandten Begriffes zeugt das assyrische parakku als Bezeichnung für den abgeschlossenen Raum innerhalb eines Tempels, der als Wohnraum der Gottheit dient (Fri. Delitzsch, Assyr. Handwörterb. S. 541); es soll oft aus massivem Silber bestanden haben (Tiele a. a. O. S. 542 Anm. 1).

Es lassen sich also verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dem salomonischen Gotteshause und den babylonischen Tempeln in genügender Menge knüpfen, gleichwohl scheint die Abhängigkeit des ersteren von den ägyptischen Tempelbauten eine unmittelbarere zu sein. Mit den babylonischen Tempeln teilt der Zionstempel die Orientierung von Ost nach West, die wenigstens die Regel ist, worin sich wohl auch ein Anzeichen uralter Sonnenverehrung verbirgt (cf. Winckler: Arabisch — Semitisch — Orientalisch S. 197).

Es mag anhangsweise noch daran erinnert werden, daß auch noch bei anderen Völkern die Tempel als Wohnstätten der Götter und nicht als Versammlungsorte der Gemeinde in Betracht kommen. In Hellas sind die Göttertempel als Nachbildungen menschlicher Wohnungen anzusehn, von diesen nur durch ihre Größe und prachtvollere Ausstattung unterschieden; bei den dorischen Tempeln läßt sich ihre Abstammung von dem Männersaale des mykenischen Palastes noch deutlich erkennen (Holwerda bei Chantepie d. l. S.[3] II S. 327). Der Grundgedanke der Tempelbauten wird sein, den Göttern, deren Wirkungsbereich heilige Haine, Quellen und Höhen waren, Gelegenheit zum Ausruhen zu geben.

Auch die Hindutempel haben als wertvollstes Kultobjekt das Götterbild, im übrigen stellen sie ein buntes, phantastisches Gemenge von allen möglichen Gegenständen, Bauten und Denkmälern dar. Eine köstliche Schilderung entwirft Burgess im Indian Antiquary 1883 von einem Tempelfeste der Inder, wobei das Volk sich morgens in feierlicher Prozession zu der Hauptkapelle des Gottes begibt. Ein Priester weckt dann höflich den Gott, dessen goldenem Bilde den ganzen Tag über festliche Ovationen dargebracht werden, bis es abends im feierlichen Zuge wieder zu Bett gebracht wird (Chant. d. l. S.[3] II S. 148 ff.).

Aus zwei Räumen bestehen die japanischen Schintotempel, dem Vorraume (haiden) und dem Hauptraume (honsha). In ersterem beten die Gläubigen, in letzterem wohnt der Gott bzw. sein Bild, weshalb dieser von den Verehrern des Gottes nicht betreten werden darf. Durch Anschlagen an ein Gong und durch Händeklatschen macht der Beter den Gott auf seine Anwesenheit aufmerksam (Chantep. a. a. O. I S. 159). Die Tempel-

anlage an sich ist sonst von den uns bekannt gewordenen freilich gänzlich verschieden, aber der Grundgedanke ist der gleiche.

Auch die buddhistischen Amidatempel bestehen meist aus zwei Gebäuden, deren eines dem Stifter, das andere dem Amida geweiht ist (a. a. O. S. 120).

5. Es ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich, daß die Vorstellung von einem Wohnen der Gottheit im Sanktuarium des Tempels ganz Vorderasien, ja, wir können fast sagen, die ganze damalige Kulturwelt beherrscht. Wenn wir also in Israel die gleichen Vorstellungen wiederfinden, so ist das ein Zeichen dafür, daß es mit seinen religiösen Sonderanschauungen nunmehr in den gemeinsamen Strom der antiken Religionen Vorderasiens einmündet. Wir konstatieren damit ein neues wesentliches Stück der Entwicklung der alten Jahwereligion. Zuerst wurde die jungfräuliche Religion der Wüstenzeit mit kananäischen Bestandteilen durchsetzt, als sich die Israeliten im Lande Kanaan festsetzten; es entstand im Volke eine Art Kompromißreligion zwischen Jahwismus und Baalismus, aber so, daß die Elemente des Baalkultes durch Jahwe eine Veredelung und Versittlichung erfuhren, während dem Jahwismus durch den Einfluß Baals seine Kulturfeindlichkeit und Weltfremdheit genommen wurde. An die Stelle der einen Kultstätte am Fuße des Gottesberges in der arabischen Wüste traten die zahlreichen altheiligen Kultstätten des Heiligen Landes. Die Erbauung der Kultstätte und des Tempels auf dem Zion ist dann auf Einflüsse zurückzuführen, die viel weitreichender waren, auf Anschauungen, die von außerhalb der Grenzen des israelitischen Landes auf das Volk einströmten.

So weit verbreitet die Anschauung, daß die Gottheit in Tempeln, von Händen gemacht, wohne, auch ist, so ist sie von vornherein nicht so natürlich, wie die, die die Wohnsitze der Götter auf hohen Bergen, an Quellen, Oasen und sonstigen von der Natur bevorzugten Stätten unter freiem Himmel sucht. Es ist deshalb anzunehmen, was in den meisten Fällen auch durch den historischen Befund bestätigt wird, daß die Wohnung unter freiem Himmel das Prius ist, und daß man Tempel erst an einer Stätte errichtete, nachdem dieselbe als Götterwohnung aus anderen Kennzeichen erkannt war. Man baute der Gottheit ein Haus, nachdem man selbst angefangen hatte, in Häusern zu wohnen. Der Grund, der die Menschen veranlaßte, Göttertempel zu bauen, hängt zusammen mit dem Triebe, den Göttern dieselben Wohltaten zu erweisen, die man für sich begehrte (2 Sam 7, 2), dazu kam aber das religiöse Bedürfnis, die verehrte Gottheit, die, sei es als personifizierte Naturkraft, sei es als deifizierter Ahnengeist in un-

bestimmter Ferne wirkte, ein für alle Male in greifbarer Nähe zu haben. Als Medium wirkte in dieser Beziehung das Götterbild, das wichtigste Stück des antiken Tempels.

Diese Gotteshäuser unterschieden sich von den menschlichen Wohnhäusern von vornherein durch ihre Größe und glanzvollere Einrichtung, wie es der überragenden Macht und dem größeren Einflusse der Götterwesen entspricht. Dagegen ist der Baustil im einzelnen jeweils abhängig von den Bedürfnissen des Kultus, dem er sich unmittelbar anpaßt, und dieser hat sich wiederum unmittelbar aus der Gottesvorstellung und den damit verbundenen Anschauungen über die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Gottheit und ihren Verehrern herausgebildet. Je nach der Verschiedenheit der religiösen Grundvorstellungen sind nun auch, wie wir sahen, die Bauarten und Einrichtungen der Gotteshäuser verschieden. Einen ganz bestimmten Typus haben wir nun aber kennen gelernt, der dem Salomonischen Tempel, den altägyptischen Tempelbauten und, wie wir als sehr wahrscheinlich vermuteten, auch den Tempelgebäuden der Phönizier in ihrer Hauptstadt eignete (S. 143). Auch die Bauart der babylonisch-assyrischen Tempel weist eine weitgehende Ähnlichkeit mit jenem Baustile auf.

Es erhebt sich nun die Frage, ob sich möglicherweise feststellen läßt, in welchem Lande jener Tempelbaustil zuerst aufgekommen ist; die ägyptische, babylonische und israelitische Religion sind ihrer Art nach so grundverschieden, daß man nur an eine unmittelbare Übernahme der Bauart, die in einem jener Völker üblich war, durch ein anderes denken kann. Daß jener Stil nicht in Israel entstanden sein kann, geht schon daraus hervor, daß er viel älter ist als Salomo; es bleiben also nur Ägypten und das Zweistromland übrig.

Die religiösen Anschauungen, die für die Tempelbauart maßgebend gewesen sind, werden wir, so bewunderungswürdig die alten Tempelbauten vom künstlerischen Standpunkte aus auch sind, für recht primitive anzusehn haben. Eine Gottheit, die, in einem geschlossenen Raume wohnend, ganz und gar auf die Hülfe und den guten Willen ihrer Verehrer bezüglich der Befriedigung ihrer Bedürfnisse angewiesen ist, ist nach allgemeinen religionsgeschichtlichen Maßen gemessen eine recht tiefstehende, ja eine so tiefstehende, wie wir sie auf Grund unserer Kenntnis der babylonisch-assyrischen Natur- und Astralreligion schwerlich erwarten sollten; diese Religion hat immer einen Zug ins Große, ins Heroische gehabt, ihre Götter wohnen in den Sternen oder im Himmel oder auf stolzen Bergeshöhen. Wenn wir auch über die

ersten primitiven Anfänge der babylonischen Religion nichts wissen, so hat man doch den unwillkürlichen Eindruck, daß jene primitive Gottesvorstellung mehr in den Rahmen der altägyptischen religiösen Vorstellungswelt hineinpaßt.

In der ägyptischen Religion hängt der Baustil und die Einrichtung des Tempels aufs engste mit den populären Vorstellungen vom Wesen der Gottheiten zusammen. Die aus Naturismus und Ahnenkult zusammengesetzte Religion der Ägypter faßte ihre Gottheiten durchaus anthropomorphisch und anthropopathisch auf, die Götter waren wie die Menschen den natürlichen Bedürfnissen der Nahrung, Kleidung und Salbung unterworfen. Das Götterbild war das Wichtigste im Tempelkult, auf ihm läßt sich „die Seele des Gottes nieder als auf ihrem Leibe“ (Dümichen, Tempelinschriften XXV; derselbe, Resultate 38—41, zitiert nach Erman, Äg. Rel. S. 46). Mit dem Götterbilde wird umgegangen, als hätte man den Gott leibhaftig vor sich. Der amtierende Priester füllt zuerst das Sanktuarium mit Weihrauch an, dann macht er dem Gotte seine Reverenz durch Niederwerfen, darauf fängt er an, den Gott zu waschen dadurch, daß er das Bild mit Wasser besprengt. Das Bild wird in Leinentücher eingehüllt, gesalbt, die Augen geschminkt, zuletzt werden dem Gotte allerlei Leckerbissen vorgesetzt, und was dergleichen mehr ist (Erman, Äg. Rel. S. 48 f.). In einer Religion mit so tiefstehender Gottesvorstellung — wohlgemerkt in der alten Zeit, da man mit dem Bau derartiger Tempel begann — haben die einzelnen Bräuche, wie das Auslegen der Speisen, das Salben des Bildes usw. noch ihren natürlichen Sinn, und der Typus des Tempels ist in unmittelbarem Zusammenhange mit den religiösen Anschauungen entstanden, gewissermaßen direkt aus den religiösen Bedürfnissen heraus geboren.

Dazu kommt noch eins. Das Wichtigste im ägyptischen Tempel, wie in allen Tempeln überhaupt, ist das Götterbild, dieses ist es, was die Gottheit repräsentiert, was dem religiösen Bedürfnisse, die Gottheit bei sich zu haben, zunächst Befriedigung gewährt. Es ist nun aber schwerlich anzunehmen, daß, abgesehen von den gänzlich unkontrollierbaren Meinungen der großen Menge, und abgesehen von den Fällen, wo es sich um einen bloßen Fetisch handelte, das Gottesbild in den maßgebenden Kreisen völlig mit der Gottheit selbst identifiziert wurde. Das Bild war die Form, in der sich die Gottheit für menschliches Erkennen und Empfinden gegenständlich machen konnte. Gerade die Ägypter hatten nun in ihren anthropologischen Vorstellungen, nach denen der Mensch aus 6 Elementen besteht, nämlich aus dem Leib, der Seele (dem Ba), dem Schatten, der Mumie, dem Namen

ı Doppelgänger (Ka)[1], eine Reihe von Hilfsmitteln, ver-
ıren sich für sie die an sich so abstrakten und unbestimm-
ıen von einer Repräsentation oder Symbolisierung oder
ırung der Gottheit im Götterbild viel konkreter gestalten
a. Von diesen sechs Stücken des Menschen, deren Sechs-
ılleicht nie populär geworden ist, sondern auf priesterlicher
lation beruhen mag, ist das wichtigste und älteste das Ka,
selbständiges geistiges Wesen", das im Menschen wohnt
ın, Ägypten II S. 414). Ein solches Ka haben natürlich auch
ötter, es hängt aufs engste mit dem Gottesbilde zusammen,
n es sich bemächtigt und in dem es Wohnung nimmt, siehe
S. 150. So kann man sagen, daß der große Tempel zu
ıphis nicht die Behausung des Gottes Ptah schlechthin, son-
ı nur die Burg seines Ka ist (Wiedemann a. a. O. S. 33),
r daß der Sonnengott Râ im Allerheiligsten seines Tempels in
liopolis wohnt, während man ihn täglich beobachten konnte
ə er in seiner Barke über den Himmel dahinfuhr — was sich
: Tempel befand, war eben sein Ka.

Es ist zweifellos, daß derartige psychologische Anschauungen en Glauben an die Wohnung der Gottheit im Hinterraume der 'empel erleichterten, ja womöglich anbahnten. Wir finden nun n keinem Lande den Tempelbautypus von vornherein so einıeitlich und festbegründet, wie in Ägypten; auch sind in keinem Volke jene anthropologischen Vorstellungen in dieser eigenartigen Form ausgebildet, wie bei den Ägyptern[2] — wenigstens soweit uns irgendwelches Quellenmaterial zur Verfügung steht —, es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß dieser Typ der Tempelbauten in Ägypten zuerst aufgekommen ist. Den weiteren Schluß, daß in Ägypten überhaupt zuerst die Sitte, den Göttern Häuser zu bauen, aufgekommen sei, dürfen wir nicht ziehen, da die Entstehung dieser Sitte in für uns vorhistorische Zeit zurückreicht. Soweit aber Quellenmaterial zur Verfügung steht, haben wir in Ägypten die ältesten Tempelbauten und zwar bereits in einem fertig ausgebildeten Baustile. Die Phönizier waren es dann, die für die Verbreitung des ägyptischen Bautypus nach den Mittelmeerländern und nach Vorderasien sorgten. Von ihnen ist er dann auch nach Jerusalem gelangt.

---

[1]) Cf. H. O. Lange bei Chant. de la S. I S. 218; die Zahl der einzelnen Bestandteile hat in den verschiedenen Zeiten häufig gewechselt, s. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Gl. der alten Ägypter in „Der alte Orient", 2. Jahrg., 2. Heft S. 32 f.

[2]) Für die Israeliten ist das Vorhandensein ähnlicher, wenn auch lange nicht so ausgebildeter Anschauungen durch Begriffe wie das Panim (S. 31 f.) oder der Name Gottes, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird, gewährleistet.

6. Dem Kenner der israelitischen Religion drängt sich die Schwierigkeit auf, innerhalb der reinen bildlosen Jahwereligion eine Verbindungslinie zu ziehen von dem Jahwe, dessen Wirkungskreis am Himmel und in den Wolken ist, dessen Hilfstruppen Regen und Wind, Donner und Blitz sind und der auf den Höhen des gipfelreichen Gebirgslandes unter freiem Himmel die Verehrung seiner Getreuen entgegennimmt, zu dem Gotte, der im Dunkel des Debīr wohnt. Es kann kein Zweifel obwalten, daß hier sehr verschiedene Vorstellungsreihen kombiniert sind. Die Schwierigkeit wird aber gemindert durch die Feststellung, daß der Tempelbau eine Neuerung darstellt und der Tempel ein Fremdkörper in der israelitischen Religion ist, der erst von außen her eingedrungen ist.

Daß der Tempel eine Neuerung ist in Israel, schließen wir nun aber nicht nur aus der Verwandtschaft der Bauart mit älteren Tempeln anderer Nationen, sondern auch aus der Geschichte Israels selbst, denn Tempel waren dem israelitischen wie dem kananäischen Religionskultus ursprünglich fremd. Daß die Israeliten vor ihrer Einwanderung in das Kulturland keine Tempel kannten, ist selbstverständlich, dagegen finden wir in Kanaan vor und neben dem Salomonischen Tempel Ansätze zu Gotteshäusern. Wir werden aber sofort erkennen, daß diese anderen religiösen Bedürfnissen ihr Dasein verdanken, als der Tempel Salomos, und daß dieser nicht etwa das Endziel einer längeren, geradlinigen Entwicklung darstellt. Der kananäisch-israelitische Höhenkult hat die religiöse Tendenz, der in der Höhe, am Himmel, in den meteorologischen Naturkräften wirkend gedachten Gottheit zu huldigen, und das geschah naturgemäß unter freiem Himmel, man wählte dazu die Berghöhen, weil man sich hier der Gottheit am nächsten fühlte; der in die Höhe steigende Rauch des Brandopfers appliziert der Gottheit die Opfergabe unmittelbar. Mir scheint wenigstens diese Annahme von der Entstehung des Höhenkultes plausibler, als die Rob. Smiths, wonach es mehr praktische Erwägungen wie Verhütung von Feuergefahr durch die Brandopfer gewesen sein sollen, die gerade die Höhen als Kultstätten ausgewählt hätten (Rel. der Sem., deutsche Ausgabe S. 299). Übrigens schließen sich ja auch beide Motive nicht unbedingt aus. Es ist verständlich, daß eine derartige Kultpraxis die Erbauung von Tempeln, in denen die Gottheit wohnt, ausschließt. Wenn wir gleichwohl von Gotteshäusern hören, so hatten die eine ganz andere Bedeutung.

So kennen wir z. B. ein Gotteshaus בית אלהים, das dem Ephraimiten Micha gehörte Ri 17, 5. In diesem Gotteshause befanden

sich ein Ephod und Teraphim 5. oder nach einer anderen Überlieferung ein Schnitz- und Gußbild 4. Das Inventar dieses „Gotteshauses“ des Micha gehört einer religiösen Sphäre an, die erst später mit dem Jahwismus vereinigt wurde, das geht für die *Teraphim* deutlich hervor aus Gen 35, 2 und 31, 30ff. Es sind höchstwahrscheinlich alte aus Ahnenkult stammende Penatenbilder, die man dann später für Jahwebilder ansah. Über Wesen und Ursprung des *Ephod* sind wir weniger orientiert, aber die spätere Zeit wird eine richtige Erinnerung aufbewahrt haben, wenn sie in dem Ephod ein Gottesbild sah, wie oben V. 4; es wird seiner Form nach also nicht wesentlich vom Teraphim unterschieden gewesen sein. Der Name אפוד bedeutet „Überzug“ und bezieht sich entweder auf den kostbaren Metallüberzug des aus Holz oder minderwertigem Metall bestehenden Bildes (Ri 17, 4) oder auf den Überzug aus Zeug, der das Bild einhüllte (1 Sam 21, 10). Ebenso ist אפוד Name der Priesterkleidung, meist mit בד „Linnenkleid“ verbunden. Das Kultobjekt Ephod weist seiner Entstehung nach also in eine Zeit, da die Gottheit und ihre Verehrer noch ein und dasselbe Kleid trugen, d. h. da der Gott, seine Verehrer und das Opfer sämtlich Glieder desselben Stammes waren (Rob. Smith, R. d. Sem., deutsch S. 333). Schon dieses hohe Alter des Ephod gewährleistet für dieses Götterbild eine selbständige Bedeutung in vorjahwistischer Zeit in Kanaan. Von einem bestimmten Baustile dieses „Gotteshauses“ des Micha kann natürlich keine Rede sein, Micha wird auf seinem Gehöft V. 4 eine kleine Hütte errichtet haben, um die kostbaren Reliquien vor Wind und Wetter und, so gut es ging, auch vor räuberischen Überfällen zu schützen. Der Ausdruck „Gotteshaus“ bezeichnet diese Hütte nur, insofern ein Gottesbild sich in ihm befindet. Daß dieses Gotteshaus des Micha als eine besondere Wohnung Jahwes gewürdigt wäre, läßt sich nirgends erkennen; aus 17, 13 können wir schließen, daß für Micha der Vorteil in der Hauptsache darin bestand, unter sachkundiger Leitung ein Orakel zu besitzen, das ihm in allen Fragen des Lebens eine sichere Auskunft der Gottheit gewährleistete.

Ob es in *Bethel* einen Tempel gegeben hat, läßt sich aus Am 7, 13 nicht mit Sicherheit feststellen. Das Wort בית ממלכה braucht nicht einen Tempel zu bezeichnen, sondern kann auch auf irgendein Versammlungshaus für die Festteilnehmer gehen, wie ein solches bei einem Heiligtume von der Bedeutung Bethels von selbst zu erwarten war. Auch sonst finden wir auf den „Höhen“ eine Halle (לשכה), wo das Opfermahl genommen wurde, z. B. in Rama 1 Sam 9, 22. Diese Halle wird unter kleineren Verhältnissen denselben Zweck gehabt haben, wie das „königliche Haus“ in Bethel. מקדש מלך braucht

kein Haus zu bedeuten, sondern kann auf die ganze Kultstätte gehn. Auch in 9, 1 braucht man nicht unbedingt an ein Tempelhaus zu denken, es ist nur die Rede von einem Altar, von einem Säulenkapitäl und von ספים. Wenn wir nun letzteres Wort als סִפִּים „Schalen“ lesen, so könnten wir uns unter dem Altar von Bethel eine mit Kapitäl gekrönte Säule denken, die eine oder mehrere Schalen trug. Es ist von vornherein glaubhaft, daß der Altar am Reichsheiligtum zu Bethel eine besondere, architektonisch ausgeschmückte Form erhalten hat, wie wir sie mehrfach auf phönizischen Denkmälern dargestellt finden (Rob. Smith a. a. O. S. 290). Was also nach Am 9, 1 umgehauen werden soll, wäre dann dieser Altar, dessen Trümmerstücke die darunter Opfernden zerschmetterten (Smith S. 292); und das königliche Haus von Bethel wäre ein profanes Gebäude, das nur zur Aufnahme und Unterkunft der zum Feste versammelten Menge diente. Die Annahme, daß es sich 9, 1 um ein Haus handelt, ist vielleicht durch die Ähnlichkeit mit der Szene von Simson im Dagontempel Ri 16, 23 ff. veranlaßt. Es bleibt aber natürlich auch die Möglichkeit, daß 9, 1 eben jenes Versammlungshaus gemeint ist. Sollte übrigens die von den meisten geteilte Auffassung, daß es sich in Bethel um einen Tempel handle, die richtige sein, so weist der Umstand, daß er zur Versammlung der Volksmenge dient, von vornherein darauf hin, daß wir in ihm jedenfalls einen anderen, als den jerusalemischen Bautypus haben.

An ein solches Versammlungshaus werden wir auch bei der Simsonszene in Gaza Ri 16, 23 ff. zu denken haben; während der Tempel selbst, in dem das Gottesbild aufbewahrt wurde, ein kleineres Gebäude war. 1 Sam 5, 2 ff. lernen wir den Dagontempel in Ašdod kennen. Wir werden also auch in den philistäischen Heiligtümern denselben Unterschied zu machen haben zwischen Gotteshaus und Versammlungshalle wie bei den Höhen der Hebräer (s. oben).

In Samaria gab es einen Baalstempel בית הבעל, der von Ahab erbaut sein soll 1 Kö 16, 32; in ihm befand sich eine Aschere 33 und eine oder mehrere Maṣṣeben 2 Kö 10, 26 f. — da sich V. 26 neben 27 nicht verträgt, außerdem Maṣṣeben nicht verbrannt werden können, so wird auch V. 26 אשרת statt מצבות zu lesen sein —. Deutlich ist dieser Tempel nach 10, 21 Versammlungshaus der Gemeinde; im Tempel selbst bringt Jehu zebaḥ und ʿolā dar. Der Tempel verbindet also die Eigenschaften eines Versammlungshauses und einer Opferstätte; der von den Andächtigen vorzunehmende Kleidungswechsel 22, sowie Aschere und Maṣṣebe deuten außerdem auf die Nähe der Gottheit. Ja, wenn

die Konjektur Klostermanns, der für das עד עיר 25 דביר schreibt, richtig ist — sie ist rezipiert von Benzinger, Kittel, Stade-Schwally — so haben wir auch das Allerheiligste, in dem der betreffende Baal wohnt. Dieser eine Tempel des Ahab erfüllt also die Aufgaben, die sonst zwei Gebäude und ein Hof für sich zu erfüllen haben; wir müßten uns also vorstellen, daß Ahab ein großes Gebäude errichtet habe, das allen kultischen Anforderungen genügte. Nun aber enthält die Erzählung 2 Kö 10, 17 ff. manches Verdächtige, so vor allem, daß Jehu sich allein in das Tempelhaus und mitten in die dicht gedrängte Menge der dem Tode geweihten Baalverehrer hineingewagt habe. Jehu selbst ruft nach Beendigung des Opfers die draußen harrenden Trabanten und Ritter herein mit den Worten: „Kommt und bringt sie um, daß keiner davonkommt". Natürlich hätten sich doch die erschreckten Baalsdiener zunächst einmal an dem Könige in ihrer Mitte schadlos gehalten. Die ganze Szene ist also so unnatürlich wie möglich. Auch daß alle Baalverehrer aus ganz Israel in dem Gebäude Platz finden, und daß für alle genügend Gewänder vorrätig sein sollen, verrät einen höchst ungeschickten Erzähler. Endlich ist das Darbringen von Schlacht- und Rauchopfern in einem geschlossenen Raume ohne Analogie und an sich unwahrscheinlich. Auf die Erzählung ist also kein Verlaß, ebensowenig wohl auch auf die Beschreibung der Baulichkeit. Der Einwand, daß hier בית הבעל in demselben Sinne wie häufig בית יהוה als Ausdruck, der den ganzen Tempelkomplex mit Einschluß des Vorhofes umfaßt, gebraucht sei, kann auch nicht erhoben werden, da es sich deutlich um ein geschlossenes Gebäude handelt, das von außen umstellt werden kann, ohne daß jemand von den darin Befindlichen etwas davon gewahr wird. Wir haben hier also eine Erzählung höchst oberflächlicher und wenig anschaulicher Art. Der Erzähler hat den Tempel des Ahab gewiß nicht gekannt und nur von seiner Existenz gehört, er stellt ihn sich halb und halb nach dem Muster des Zionstempels mit Ascheren und Maṣṣeben, Kleiderwechsel und vielleicht auch Debir vor, daneben muß er aber unter dem Zwange des zu erzählenden Herganges auch die Brandopfer und die Versammlung mit in das Gebäude verlegen. Infolgedessen ist aber auch 2 Kö 10, 17 ff. für unsere Kenntnis der Bauart und religionsgeschichtlichen Bedeutung des Baaltempels in Samaria nicht maßgebend, wir wissen nur, daß sich hier ein solches Gotteshaus befand, nicht aber, wie es beschaffen war.

Ein היכל יהוה gab es in Silo 1 Sam 1, 9; 3, 3 ff. Von den baulichen Verhältnissen dieses Tempels erfahren wir nichts, als daß es ein festes Gebäude mit Türen war 3, 15, nach den Jeremia-

stellen vermutlich aus Stein. Die spätere Zeit sah in dem Tempel von Silo den Vorläufer des jerusalemischen Tempels (Jer 7, 12—14; 26, 6. 9; Ψ 78, 60), aber wohl nur deshalb, weil sich in Silo lange Zeit die Lade Jahwes befunden hatte. In bezug auf Baustil und Einrichtung war der Silonische Tempel jedenfalls nicht der Vorgänger des Zionstempels. Jene Vorstellung von der Bedeutung des Tempels von Silo ist erst nachweisbar und verständlich in einer Zeit, da der Tempel Salomos schon seine zentrale Bedeutung hatte, jener aber schwerlich noch existierte (S. 113). Als der Tempel Salomos gebaut wurde, wird kaum noch jemand den Tempel in Silo gekannt haben. Daß er aber nach ganz anderen Gesichtspunkten eingerichtet war, erkennt man daraus, daß Samuel und Eli im Tempelhause schlafen, und zwar ersterer neben der Lade, also in dem allerheiligsten Raume des Hauses. Samuel ist der Wächter der Lade, um derentwillen das Haus vermutlich gebaut war. Wie wenig dieses Haus, in dem Samuel an heiliger Stätte schlief, sich mit den Vorstellungen der Späteren von dem Vorläufer des Tempels vertrug, wurde in den priesterlichen Kreisen der späteren Juden wohl empfunden. Das erkennen wir z. B. daran, daß die Massoreten 1 Sam 3, 3 Atnâḥ unter שֹׁכֵב setzten, auf diese Weise wurde zwar diese anstößige Vorstellung beseitigt, aber einen Sinn wird man dem so punktierten Verse nicht mehr ab gewinnen.

Zur Zeit Davids finden wir die früher in Silo ansässige Priesterfamilie der Eliden in Nob wieder 1 Sam 21, 1 ff. Daraus schließt man meistens, wohl mit Recht, daß diese Priester nach der — vermutlichen — Zerstörung des Tempels von Silo und dem Verluste der Lade nach Nob übergesiedelt seien und hier ein Heiligtum nach dem Muster von Silo erbaut haben. In Nob befand sich ein Ephod 10 offenbar als Ersatz für die Lade, ferner die Schaubrode „vor Jahwe“ 7; auch bot das Haus Leuten, die עצור waren, zeitweilige Unterkunft לפני יהוה 8. Ob die Priester, vielleicht zum Teil, mit in dem Tempel wohnten, läßt sich aus unseren Versen nicht erkennen.

Erwähnt wird Ri 9, 27 ein Haus des Gottes der Sichemiten (בית אלהיהם), in dem durch ein kultisches Opfermahl die Aufnahme des Goal in den Kultverband der Sichemiten gefeiert wurde. Deshalb schließt Nowack, daß dieses „Gotteshaus“ dasselbe sei wie die sonst לשכה (1 Sam 9, 22) genannte Fest- und Opferhalle. Nähere Angaben über dieses Gotteshaus fehlen.

Auf das Vorhandensein eines Tempels in Ophra darf man wohl aus dem dort befindlichen Ephod Ri 8, 37, wie in Nob und wie dem Gotteshause des Ephraimiten Micha schließen; erwähnt wird ein Tempel nicht.

Aus Jer 41, 5 entnehmen manche, daß es einen Tempel (בית יהוה) in *Mispa* in Benjamin gegeben habe. Daß damit nämlich nicht der jerusalemische Tempel gemeint sein könne, schließen Giesebrecht u. a. daraus, daß dieser zerstört war, daß jene Leute keine Judäer waren und daß drittens sich kein Grund für ihre Abschlachtung ersehn läßt, wenn sie nur an Mispa, ohne diese Stadt zu berühren, vorbeizogen. Dagegen ist aber geltend zu machen, daß die heilige Stätte blieb, auch wenn der Tempel zerstört war; die Leute wollten offenbar eine Trauerfeier für die Zerstörung des Tempels veranstalten. Ausschlaggebend ist aber, daß V. 6 und 7 erzählen, daß Ismael sie mit List nach Mispa hineinlockte, woraus deutlich hervorgeht, daß sie diese Stadt, die nicht an der Straße lag, nicht berühren wollten. Es wird also doch wohl mit dem hier erwähnten Haus Jahwes der Tempel in Jerusalem gemeint sein. Daß nach 722 die in Palästina zurückgebliebenen Nordisraeliten sich z. T. enger an ihre judäischen Brüder anschlossen als an die babylonischen Kolonisten, ist recht wohl begreiflich. Eine Antwort freilich auf die Frage, welchen Zweck Ismael mit der Abschlachtung dieser unschuldigen Pilger verband, müssen wir schuldig bleiben.

Aus 2 Kö 11, 18 geht endlich hervor, daß es auch einen *Baalstempel in Jerusalem* gab. Über seine Form erfahren wir nichts, seine Entstehung verdankt er vermutlich der Herrscherstellung der religiös indifferenten oder z. T. gar dem Baalkult geneigten Omriden über die Davidische Dynastie (1 Kö 22, 4; 2 Kö 3, 7), die es ermöglichte, daß sich die Anhängerschaft des Baal bis in die judäische Hauptstadt ausbreitete und hier einen Tempel mit dazu gehöriger Priesterschaft gründete.

Aus diesen Beispielen geht deutlich genug hervor, daß die vor und neben dem Salomonischen in Palästina befindlichen Tempelbauten ihrer Bauart und Einrichtung nach nicht als Vorläufer des Tempels in Jerusalem oder als auf gleicher Entwicklungsstufe mit ihm stehend, anzusehen sind. Der Typus, der dem Salomonischen Tempel zugrunde liegt, hat sich also nicht aus einer langjährigen Baupraxis durch Anlehnung an die kultischen Bedürfnisse allmählich herausgebildet, sondern ist eine Neuerung.

7. Ist das aber der Fall und damit die durch die Bauart unmittelbar gegebene Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel von außen her in Israel eingedrungen, so erhebt sich die Frage, wie die Israeliten gegen diese neue Vorstellung reagiert haben, inwieweit sie in Israel lebendig geworden ist.

Aus der Bibel in ihrer heutigen Gestalt gewinnen wir nicht den Eindruck, daß man in Israel die Empfindung des Neuen ge-

als eine heilige Stätte legitimiert, sie hat also auch von vornherein nichts vor den übrigen Kultstätten des heiligen Landes voraus; ja, man sollte meinen, daß sie als Neuling den ehrwürdigen uralten Kultusorten in der Würdigung von seiten des Volkes zunächst noch nachgestanden habe. Wir erfahren z. B. niemals, daß man nach Jerusalem gewallfahrtet wäre, während man nach Beerseba, Dan und Gilgal aus den entferntesten Gegenden zog (Marti, Gesch. der israel. Rel.[5] S. 114). Die Entstehung dieser Kultstätte ist eine durchaus kasuelle, die solche Reflexionen, wie 2 Sam 7,2, ausschließt; wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß David, als er König wurde, sich bald mit dem Gedanken getragen hat, eine Kultstätte zu besitzen. Was dem Heiligtume später die überragende Bedeutung einbrachte, war der Glanz des Königtums in seiner Nähe. David selbst aber steht noch völlig auf der Stufe der dem Höhenkultus zugrunde liegenden Vorstellungen vom Wohnen der Gottheit unter freiem Himmel.

Nach 2 Sam 7, 13 soll nun aber Salomo den Tempel auf ausdrücklichen Befehl Jahwes gebaut haben. Aber dieser Vers ist, wie Wellhausen nachgewiesen hat (Text der Bb. Sam. S. 171 f.), spätere Eintragung, denn die Pointe dieses Verses: „Nicht du, sondern deine Nachkommenschaft soll mir ein Haus bauen", verträgt sich nicht mit dem Grundgedanken des Kap. 7: „Nicht du sollst mir, sondern ich will dir ein Haus bauen" 5. 27. Daß auch Salomo bei dem Ausbau dieser heiligen Stätte zum Tempel nicht von der Vorstellung geleitet war, der Gottheit eine neue, ihrer würdige Wohnstätte zu bereiten, wie man etwa aus 2 Chr 2, 4 f. schließen könnte, geht schon daraus hervor, daß der Tempel im Komplex der Salomonischen Palastbauten nur einen bescheidenen Raum einnimmt, man vergleiche z. B. die Dimensionen des Tempels 1 Kö 6, 2—6 mit denen des Libanonwaldhauses 7, 2. Die Königin von Saba gerät in Staunen über Salomos Palast, die Wohnungen seiner Diener und die Art (oder Menge) seiner Brandopfer, aber über den Tempel läßt sie kein Wort fallen 1 Kö 10,4 f. Auch unter den Schätzen, die Hiskia den Gesandten des Merodach-Baladan zeigte, um sie von seiner Leistungsfähigkeit als Bundesgenosse zu überzeugen, fehlt eine Erwähnung des Tempels 2 Kö 20, 12 ff. Aus dem Baubericht selbst ist nichts über Salomos Absicht zu ersehen, er schildert nur in schlichten Worten die Ausführung des Baues, ohne eine Abzweckung durchblicken zu lassen. Die Verse 1 Kö 5, 17—19, die auf die Absicht Davids, Jahwe ein Haus zu bauen, zurückblicken, sind deutlich deuteronomistische Einschaltung, die bereits den Zusatz 2 Sam 7, 13 (s. oben) voraussetzt und sich auch durch ihre Terminologie (zu

Aber Hesekiels prophetischer Geist sieht, wie in der Zukunft Jahwe in seinen neuen Tempel von Osten aus wieder einzieht, um dann für immer unter den Seinen zu wohnen 43, 2. 7; 44, 23. Für die Lässigkeit, mit der die nachexilische Gemeinde den Wiederaufbau des Hauses Jahwes betreibt, während sie selbst es sich in getäfelten Häusern wohl sein läßt Hag 1, 4, rächt sich Jahwe durch eine Mißernte 1, 9—11. Dagegen kann Sacharja das Volk zum Jubel auffordern über den nahe bevorstehenden Einzug Jahwes, um in ihrer Mitte zu wohnen 2, 14, denn Jahwe ist von mächtiger Liebe und Eifersucht ergriffen nach seinem Tempel auf dem Zion 8, 2f. Die Gegenwart Jahwes garantiert den Bewohnern von Jerusalem die Unzerstörbarkeit ihrer Stadt Mi 3, 11; Jer. 7, 4, von hier aus hört Jahwe die Gebete der Seinen Ψ 3, 5 u. a., von hier her läßt er sein Wort ausgehn Am 1, 2; Joel 4, 16; Jes 66, 6 u. a., von hier aus eilt er zur Hilfe herbei u. s. f.

Soweit die Tradition der späteren Zeit. Versuchen wir nun den wahren Sachverhalt unter Anwendung der historisch-kritischen Methode zu rekonstruieren und der Tradition gegenüberzustellen.

8. Drei Momente sind es insbesondere, die imstande waren, dem von außen hereingetragenen Gedanken vom Wohnen Jahwes im Tempel entgegenzukommen. Das ist einmal die intime Verknüpfung von Lade und Jahwe, die beide zeitweise völlig miteinander gleichgesetzt wurden. Nachdem also die Lade im Debir des Tempels untergebracht war, war es für die populäre Überzeugung ein leichtes, sich Jahwe im Debir wohnend zu denken. Allerdings verschwindet die Lade mit ihrer Unterbringung im Tempel als lebendige Größe, das Volk hat sie nie wieder zu sehn bekommen, und wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß sie für den populären Glauben bald in Vergessenheit geriet. Dazu kommt zweitens, daß man schon völlig daran gewöhnt war, sich Jahwe als an den altisraelitischen Kultstätten wohnend zu denken. Der jerusalemische Tempel war anfänglich nichts als ein Heiligtum inter pares, ebensogut wie Jahwe zu Hebron und zu Bethel wohnte, konnte er auch in Jerusalem wohnen. Drittens ist auch die die Annahme des Wohnens Jahwes so überaus begünstigende Terminologie des Kultus usw. älter als der Tempel. Die Voraussetzungen für die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Zion waren also zur Genüge gegeben. Uns interessiert es nun zu wissen, inwiefern diese aus den verschiedensten Quellen auf Israel einströmenden Vorstellungen das religiöse Denken der Israeliten wirklich und nachhaltig befruchtet haben.

ספר השיר oder das bekannte ס' הישר sein. Wenn auch — ad e — der von der LXX benutzte hebräische Text manche Erweiterungen und Zusätze gegenüber MT erfahren haben mag, so ist damit noch nicht entschieden, daß an dieser Stelle MT das Zitat richtiger wiedergegeben habe als LXX; vor allem läßt sich kein Grund finden, weshalb dieses Zitat hätte erweitert werden sollen; eine tendenziöse Veränderung, etwa auf Grund späterer entwickelterer religiöser Überzeugung, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Die Nennung der Quelle, die jeder kannte und jeder kontrollieren konnte, bezeugt zur Genüge, daß der in der LXX übersetzte Text — soweit richtig übersetzt, der in dem zitierten Buche gewesen ist, mit dem ersten, in MT fehlenden, Hemistich.

Was Punkt a anbelangt, so ist in der Tat die Stellung des Spruches im Zusammenhange des Ganzen im MT naturgemäßer als in LXX, das beweist aber nichts für die Form und den Inhalt des Spruches an sich, sondern nur für die größere oder geringere Ordnung der von LXX und MT benutzten Vorlagen. Zu c ist zu bemerken, daß in der Tat die Gegenüberstellung von שמש und יהוה als Parallele eine gute Pointe ergäbe: Die Sonne, hellstrahlend am Himmelszelt, Jahwe, ihr mächtiger Schöpfer, wohnend im Dunkel des Debir — ein schöner Gedanke voll religiöser Tiefe in seiner Gegenüberstellung der göttlichen Allmacht und Erhabenheit und gleichzeitig der Nähe bei seinen Verehrern. Daß wir damit einen neuen Gedanken haben, der sonst im alten Testament ohne Analogie ist (Stade-Schwally S. 102 Zeile 45f.), wäre ein erfreulicher Gewinn. Aber wo bleibt das Verbum? Da wir absolut kein Hilfsmittel haben, ein solches zu rekonstruieren, so ist der Wellhausensche Text mit der Parallele שמש und ערפל beizubehalten.

Überzeugend ist der Einwand unter b; das Mißverständnis des griechischen Übersetzers, der בְּנֵה בֵיתִי für בָּנֹה בָנִיתִי las, ist offenbar, und es ist daraus zu schließen, daß in dem zweiten Hemistich nicht Jahwe, sondern Salomo das Subjekt, also der Wortlaut des MT der richtigere ist. Der Text lautet demnach:

שמש הכין בשמים יהוה (¹האמר לשכן בערפל
בנה בניתי בית (²זבל לך מכון לשבתך עולמים
הלא היא כתובה בספר השיר (הישר oder).

[1]) Die Lesart nach St.-Schwally. אמר mit ל wie Ex 2,14; 2 Sam 21,16; 1 Kō 5,19; 2 Chr 28,10. 13.

[2]) Darüber, daß dieses Wort dem Wellhausenschen נית vorzuziehen ist, s. S. 119.

Ist die Lesart הישר richtig, so würde auch dadurch das hohe Alter unseres Spruches sichergestellt, er steht der Gedankenwelt der beiden anderen aus dem ספר הישר stammenden Zitate (Jos 10, 12; 2 Sam 1, 18ff.) recht nahe.

Der Spruch ist deshalb besonders eigenartig, weil er zwei für unser modernes Denken unendlich weit auseinander liegende Vorstellungen miteinander verbindet. Der Gott, der die Leben und Licht spendende Sonne selbst an das Firmament gestellt hat, kann nichts anderes sein, als der Schöpfer des Himmels und der Erde selbst. Dieser letztere Gedanke aber ist es, was Stade besonders gegen den Text der LXX einnimmt, denn der Umstand, daß *Jahwe hier als Weltschöpfer* vorausgesetzt wird, würde nach Stades Meinung eine in jener alten Zeit noch unmögliche Gottesvorstellung voraussetzen, in vorprophetischer Zeit fehle der Gedanke in Israel völlig (bibl. Theol. des a. T. § 38, 2), unsere Verse seien die einzige alte Stelle, die Jahwe die Erschaffung eines Naturdinges beilegt „falls sie mit Wellhausen nach LXX zu emendieren sein sollte“ (ebenda, Anm.). Dieser Anschauung steht gegenüber die Gunkels u. a., wonach die Schöpfungsmythen zum ältesten Bestande der israelitischen Tradition gehören (Schöpfung und Chaos S. 149ff., Genesis[2] S. 105). Da der jahwistische Schöpfungsbericht, „in dem uns Jahwe zum ersten Male nach Art babylonischer Götter als Weltschöpfer entgegentritt“ (Stade, Theol. S. 239 unten), in der uns vorliegenden Form doch zweifellos eine längere Geschichte mündlicher Tradition hinter sich hat, innerhalb welcher sich die Umgestaltung des babylonischen Vorbildes (Adapa- und Gilgamešepos, cf. Stade a. a. O. § 116, 3 Anm. 1) allmählich vollzogen hat, und da in den babylonischen Sagen die Götter noch nicht als Weltschöpfer im Sinne der israelitischen Erzählungen in Betracht kommen, sondern die Weltentstehung die Folge schwerer Götterkämpfe ist, in Israel dagegen Jahwe in den Sagen von vornherein als Weltenschöpfer und Herr der Natur auftritt, so müssen wir daraus schließen, daß sich dieser Umwandlungsprozeß, der im Jahwisten bereits als abgeschlossen vorliegt, in vorprophetischer Zeit vollzogen hat, daß also in vorprophetischer Zeit auch schon der Boden für die Vorstellung Jahwes als des Schöpfers vorhanden war, in den dann die aus dem Auslande importierten Sagen eingepflanzt wurden. Es genügt nicht die Annahme, daß nur „einzelne Palästiner schon früh die Kenntnis von babylonischen Schöpfungsmythen gehabt hätten“ (Stade, a. a. O. § 38, 2 Anm.).

Der erste, der nach Stade bewußt in Jahwe den Weltschöpfer erkannte, soll Deuterojesaia sein (Theol. § 132); das ist aber nur

insofern richtig, als bei Deuterojesaia der Weltschöpfungsgedanke zum ersten Male als ein wesentliches Stück der prophetischen Predigt auftaucht; daraus dürfen wir aber nicht schließen, daß er vorher noch nicht vorhanden gewesen sei. Als Mythos war der Schöpfungsgedanke, vom Auslande kommend, schon lange in Israel heimisch, freilich zunächst in der naiven Form der Märchenerzählung, die aber auf das Denken der Massen stärker wirkt als jede dogmatische Theorie. Man zog freilich noch nicht von Anfang an aus der Schöpfertätigkeit Jahwes die Konsequenz auf die Weltgottstellung, denn der Gesichtskreis der alten Hebräer ragte nur wenig über die Grenzen Palästinas hinaus, und der Gedanke einer universalen Weltschöpfung war für sie noch unvollziehbar. Das wurde erst anders mit dem Exil, wo ihr Horizont plötzlich mächtig erweitert wurde, und es ist von hier ab begreiflich, daß der Gedanke einer Schöpfung des All, wie bei Deuterojesaia, weit mehr in den Mittelpunkt des religiösen Interesses tritt als vorher. Aber jedenfalls hat man sich schon in vorexilischer Zeit daran gewöhnt, den Ursprung alles dessen, was der sinnlichen Wahrnehmung der Israeliten erreichbar war, nämlich Himmel und Erde in der oben angeführten Beschränkung, auf Jahwe zurückzuführen, ja dieser Gedanke wurde als etwas Selbstverständliches bis Deuterojesaia kaum als Problem empfunden (Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2] S. 348). Und da die Sonne für die Israeliten nicht ein selbständiges belebtes Wesen neben Jahwe war, so mußte sich schon von selbst frühzeitig der Gedanke herausstellen, daß Jahwe über der Sonne stehe, daß er sie geschaffen habe. Wir haben also keinen ernstlichen Grund, an dem Alter und der Authentie dieses Spruches zu zweifeln.

Was nun die Verschiedenheit der Überlieferung unseres Spruches in MT und LXX anlangt, so läßt sich die m. E. so erklären. MT hat den altertümlicheren Text, insofern er die von Salomo bei der Tempelweihe gesprochenen Worte in authentischer Weise wiedergibt. Wir haben aber in Salomos Worten nicht einen ad hoc verfaßten Weihespruch zu sehen, sondern vielmehr eine Anspielung auf ein allbekanntes Lied oder einen alten Gottesspruch, dessen Anfang die in der Antithese von שמש und ערפל liegende Pointe enthält. Daß es sich um eine nur zitierende Anspielung handelt, kann man schon aus אמר, oder noch besser aus der Stade-Schwallyschen Lesart האמר, schließen. Die Worte יהוה האמר לשכן בערפל genügten; jeder, der sie hörte, wußte sogleich, welches alte Wort Salomo im Auge hatte. Der hebräische Text nun, den die LXX übersetzte, und der sich auch sonst mehrfach als ein gegenüber MT erweiterter erweist (s. Stade-Schwally

S. 102 Zeile 51—53), hat die Anspielung etwas verdeutlicht, indem er den ganzen Anfang des Liedes und die — bekannte — Quelle anführte.

Ist diese Auffassung die richtige, so haben wir in dem Tempelweihspruche die Anspielung auf ein Lied oder einen Spruch, der ganz unabhängig von der Tempelweihe besagt, daß die Gottheit, die die Sonne geschaffen hat, selber im Dunkel wohnen will. Durch das letztere drückt er eine Vorstellung aus, die zu allen Zeiten lebendig gewesen ist: die Wirkungen der Gottheit spielen sich im Dunkeln, für menschliche Augen unerkennbar, ab (cf. Gunkel zu den Gen 19, 14—16 und 32, 25ff., Ed. Meyer, D. Israeliten S. 38). Da das Wort ערפל ursprünglich das „Wolkendunkel" bedeutet (Stade-Schwally S. 103 Z. 1ff.), so bewegt sich dieser Spruch vielleicht noch in der Sphäre der Gewittergottvorstellung. Der Dichter hat damit zwei landläufige Vorstellungen in geschickter und hochpoetischer Form miteinander verknüpft, Salomo hat dann in der Anwendung jenes Spruches das Wort ערפל auf das Dunkel im Debir bezogen und damit zwei voneinander unabhängige Vorstellungen vereinigt, nämlich die vom Auslande importierte und durch den Stil des Tempels von selbst gegebene Vorstellung vom Wohnen der Gottheit im Sanctuarium des Tempels und die genuine hebräische vom Wohnen Jahwes im Wolkendunkel. In dieser Umdeutung des Begriffes ערפל haben wir schon die erste Spur einer Ausgleichung der israelitischen Denkweise mit der fremdartigen Vorstellung von der Wohnung im Debir.

Auch in dieser von Salomo gegebenen Umdeutung und Anwendung des alten Spruches auf den Tempel wird durch die Antithese: Die Sonne am Himmel, ihr mächtiger Schöpfer im Dunkel des Tempels, eine hocherbauliche Kontrastwirkung hervorgerufen. Es soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Volk seinen Gott, der über alle himmlischen Mächte herrscht, in erreichbarer Nähe hat; daran kann es Gottes Güte und Vertrauenswürdigkeit erkennen. Das Dunkel selbst aber, in dem Jahwe wohnt, wird in diesem Sinne zur Hülle seiner Erhabenheit und zum Bilde seiner Unnahbarkeit. Das Volk genießt den Segen der Nähe des allmächtigen Gottes, wenn er selbst auch unsichtbar und unzugänglich ist.

10. Es ist von vornherein zu vermuten, daß der Tempelweihspruch Salomos auf das religiöse Denken des Volkes von nachhaltigem Einflusse gewesen ist; schon die Form des Spruches war derart, daß er sich dem Gedächtnis der Hörer leicht einprägte, und die in ihm enthaltene geistvolle Antithese mochte bewirken, daß die

Menge mit erhöhter Ehrfurcht die geheimnisvolle Macht, die das Dunkel des Tempels barg, von ferne bewunderte. Es fragt sich nun, inwieweit diese Vorstellung im Volksleben und in der Geschichte als ein lebendiger Faktor noch erkennbar ist.

Über den Kultus in der älteren Königszeit erfahren wir aus den Quellen der Königsbücher sehr wenig; des Debirs und der in ihm enthaltenen Lade wird bis Hesekiel nicht Erwähnung getan, abgesehen von den deuteronomistischen Bemerkungen über den Inhalt der Lade 1 Kö 8, 9 (Dt 10, 1—8; 31, 26), daß sich nämlich nur die Gesetzestafeln in ihr befänden. Diese Notiz beweist aber zur Genüge, daß man nicht mehr imstande war, die Lade auf ihren wirklichen oder nur gedachten Inhalt hin zu prüfen. Der Vers mutet an wie eine archäologische Notiz, aus der man den Eindruck gewinnt, daß die Lade nicht mehr existierte. Um so mehr aber können wir erkennen, wie die Heiligkeit der Stätte, die ursprünglich nur auf die Tenne des Ornan beschränkt war, immer weiter um sich griff (Hes 43, 12).

In der älteren Königszeit erfahren wir von einer besonders ehrfurchtsvollen Heilighaltung des Tempels und von einer scheuen Zurückhaltung von den später als unnahbar geltenden Heiligtümern (Lev 21, 23 etc.) nichts, vielmehr dient der Tempel als Stapelplatz für die Kultobjekte aller möglichen heidnischen Religionen (1 Kö 15, 13; 2 Kö 18, 4; 21, 4. 7; 23, 4. 6. 11. 12; Jer 7, 30; Hes 43, 7 ff. u. a. s. auch S. 123 ff.). Der König scheint einen besonderen mit seinem Palaste verbundenen Eingang zum Tempel gehabt zu haben 2 Kö 11, 19 (S. 126), Könige und Volk vollzogen noch selbst die Opferhandlungen 1 Kö 8, 62; 9, 25; 2 Kö 16, 12 ff. Sehr weltlich sind die Begleiter, die Rehabeam bei seinen Tempelbesuchen um sich hatte, ebenso ihre Ausrüstung 1 Kö 14, 27 f.; selbst Heiden, vielleicht Kriegsgefangene, wurden zum Dienste am Heiligtum Jahwes herangezogen Hes 44, 7 f. Mit den heiligen Weihgeschenken wurde in Zeiten der Not nicht viel Federlesens gemacht 1 Kö 14, 26; 15, 18; 2 Kö 12, 18 f.; 16, 8; 18, 15 f. Zu sehr weltlichen Zwecken wurde der Tempel Jahwes unter der Regierung der Athalja, selbst von der priesterlichen Partei, benutzt 2 Kö 11, 3 ff. Aus diesen Versen geht auch hervor, daß am Sabbath die Tempelwache aus der weltlichen Leibgarde des Königs bestand. Wie streng die Exklusivität des Laienelements in bezug auf das Tempelgebäude in der älteren Zeit durchgeführt wurde, läßt sich deshalb nicht genau erkennen, weil der genaue Umfang der mit היכל oder בית יהוה bezeichneten Baulichkeit in jedem Einzelfalle nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Die von Hesekiel angebahnte Degradierung der

Leviten, also Geistlichen, wenn auch zweiten Ranges, für den niederen Tempeldienst 44, 10 ff. läßt vermuten, daß dieser Dienst, die Reinigung des Hekal u. a. vorher von Laien ausgeführt wurde. Auch gegenüber den älteren Höhen und Kultstätten nahm die jerusalemische von vornherein noch keine besondere Vorzugsstellung ein (s. S. 161 f.), die alten Stätten wurden nach wie vor besucht, und vor allen Dingen die Bewohner des Nordreiches hatten in ihren Reichsheiligtümern in Bethel und Dan vollgültige Äquivalente gegenüber dem Tempel.

Mit der Zeit aber wurde der Tempel immer heiliger, die Heiligkeit erstreckte sich auf den ganzen Tempelbezirk Hes 42, 20; 43, 12, später sprach man von dem „heiligen Berge“ Zion Jes 56, 7; 57, 13; Joel 2, 1 u. ö., oder gar von der „heiligen Stadt“ Jes 48, 2; 52, 1; Matth. 4, 5; 27, 53, und seit Josia wird Jerusalem die einzige legitime Kultstätte, während alle übrigen abgeschafft werden. Die einzelnen Räume des Tempels wurden immer unzugänglicher, das Allerheiligste wurde nur einmal im Jahre vom Hohenpriester unter schweren Kautelen betreten Lev 16; bis in das „Heilige“ dürfen die zadokitischen Priester vordringen Hes 43, 19; 44, 15 ff., die levitischen dagegen nur als Handlanger der Priester, nicht aber zu irgendwelchen gottesdienstlichen Verrichtungen Nu 18, 3; Hes 44, 13 (s. S. 134). Das Laienvolk bleibt im Vorhofe stehen Neh 6, 11; Ψ 84, 3 und 11 (S. 121 f.), und die Leviten halten die Tempelwache (Hes 44, 10—14), selbst der König darf die Schwelle des Tores zum „Heiligen“ nicht mehr überschreiten 46, 2, das Volk durfte nur an den Festtagen am Tore des Tempels beten 46, 3. Das Osttor, durch das Jahwe eingezogen war, wurde für immer geschlossen 44, 1 f.

11. Welche Momente haben nun dieses allmähliche Wachsen der Heiligkeit des jerusalemischen Tempels veranlaßt? Erstens liegt es von vornherein in der Natur der Sache, daß eine Stätte, deren Heiligkeit auf irgendeine Weise erkannt ist, mit der Zeit an Bedeutung gewinnt. Der vermeintliche oder wirkliche Segen, der von dieser Stätte ausgeht, lockt immer größere Scharen an. Dazu kommt zweitens, daß sich das Heilige, rein materiell, dem Profanen durch äußere Berührung mitteilt. So sind z. B. die Räucherpfannen der Korachiten durch Berührung mit dem Heiligen selbst heilig geworden und seit der Zeit für profane Zwecke nicht mehr zu gebrauchen Nu 17, 3. Die Priester, die im Hauptraume des Tempels „der Wartung des Heiligtums warten“, müssen an dem Tore, das vom Tempel zum inneren Vorhofe führt, ihre Kleidung wechseln, um das Heilige vor der Berührung mit dem Profanen zu schützen Hes 44, 17—20. Die Auffassung des Heiligen

als einer Art von materiellem Fluidum, das durch Berührung in andere Materien übergeht, ist wohl als das Grundmotiv anzusehn für die Erscheinung, daß sich das Heilige immer weiter ausdehnt. In der ganzen Tempelanlage des Hesekiel wird das Prinzip einer Skala zunehmender Heiligkeit bis in seine Konsequenz verfolgt; je ferner vom Heiligtum, desto weniger Heiligkeit, desto mehr verliert der Grund und Boden — daran hängt für Hesekiel schließlich die Religion — an Wert. (Bertholet, Hesekiel S. 251).

Diese beiden Momente erklären aber noch nicht die Erscheinung, daß das jerusalemische Heiligtum alle anderen mit der Zeit an Bedeutung überflügelte. Das war hauptsächlich die Folge der königlichen Macht in unmittelbarer Nähe, der Tempel war das königliche Heiligtum einer langlebigen Dynastie, auch am Tempel bewährte sich die zentralisierende Macht des Königtums. Dazu kam, daß die Feste und Opfer in Jerusalem glänzender gestaltet werden konnten als an den ländlichen Kultstätten, die Nähe des Hofes, die Person des Königs lockte die Teilnehmer an den jerusalemischen Festen von fern herbei. Die Priester waren Beamte und Freunde des Königs, bei ihnen opfern zu dürfen, mochte der Eitelkeit des kleinen Mannes schmeicheln. Kurz, alle Faktoren waren gegeben, um die Wege zu dem Ziele zu ebnen, das die Deuteronomisten durch ihren Gewaltstreich erreichten, die Reform des Josia war nur die Krönung einer ganz konsequenten Entwicklung. Auf das Empfinden des Volkes mußten auch die für Jerusalem mehrfach günstigen Erfolge feindlicher kriegerischer Unternehmungen wie die Ereignisse des Jahres 734, noch mehr aber die des Jahres 701, wo die Stadt Jerusalem allein verschont blieb, nachdem der größte Teil des Landes von Sanherib erobert und zerstört war 2 Kö 18, 13; 19, 35; Jes 1, 7 f., von nachhaltigem Einflusse sein, so daß schon Micha (3, 11) und nach ihm Jeremia (7, 4) den Wahn des Volkes, daß Jerusalem uneinnehmbar sei, bekämpfen mußten. Noch in Ψ 46, 6 ff. haben wir einen Nachhall dieser Volksstimmung, wenn auch aus viel späterer Zeit.

Den Anschauungen des Volkes kam die Predigt der Propheten entgegen. Freilich werden die Propheten Amos und Hosea nur negativ und gegen ihre eigentliche Absicht zugunsten der Prärogative des jerusalemischen Heiligtums gewirkt haben. Sie bekämpften nur die ausgelassene Art und das heidnische Gepränge an den nordisraelitischen Kultstätten. Sie erkannten mit richtigem Gefühl, daß die dort zutage tretende Religiosität mit ihrer Unzucht (Am 2, 7; Hos 4, 11. 18) und Völlerei (Am 2, 8. 12; Hos 4, 2. 11) ihren Greuelszenen (Hos 6, 8. 10) und törichtem Kultusmaterial (Hos 8, 6; 10, 5) aus fremden Quellen zugeflossen war,

und daß sie mit der Verehrung eines Gottes, der auf Recht hält, nicht vereinbar sei (Am 5, 15. 24). Auch polemisierten sie nicht gegen diese Kultstätten im Gegensatz oder gar zugunsten des jerusalemischen Tempels, aber ihre lediglich gegen das Nordreich gerichtete Wirksamkeit vermochte nur zu leicht den Eindruck zu erwecken, als käme Jerusalem nicht mit in Betracht, als wäre hier alles über jeden Tadel erhaben. Weit mehr wird jene Theorie von der Unzerstörbarkeit Jerusalems, die auch in nachexilischer Zeit als ein Stück der Eschatologie noch fortwirkte (Ob 17; Thr 4, 12; Ψ 46, 6 u. a.), abgesehn von den geschichtlichen Ereignissen, auf vielleicht z. T. mißverstandene Äußerungen Jesaias zurückzuführen sein. Da die Frage nach der Stellung des Jesaia zu der Heiligkeit des Zion auch sonst von Wichtigkeit ist, so wird es sich empfehlen, dieselbe in einem besonderen Kapitel zu erörtern.

12. Jesaia war der erste, der bewußt dem Zion eine besondere Heiligkeit gegenüber den übrigen Kultstätten des Heiligen Landes vindizierte. Der Zion war für ihn die Stätte, an der Jahwe sich den Menschen offenbart. Ihm selbst war eine solche Offenbarung im Tempel zuteil geworden, und dieses wichtigste Ereignis seines Lebens wurde der Anlaß für seine ganz besondere Würdigung dieser heiligen Stätte. Der Zion war es dann auch, auf dem Jesaia seine besonderen Zukunftshoffnungen auf der Erde lokalisierte.

Die zahlreichen Untersuchungen über das Zukunftsbild des Jesaia, wie überhaupt über seine religiös-politischen Forderungen und Ideale haben das Resultat gezeitigt, daß wir in dem Denken des Jesaia eine Wandlung annehmen müssen. Während der Prophet zu Anfang seines Auftretens die Zukunft seines Volkes für hoffnungslos hielt (cf. hauptsächlich 6, 9 ff.; 2, 12 ff.; 5, 1—5, 8—24; 3, 1—15; 3, 16 bis 4, 1; 9, 7—20; 10, 1—4; 5, 25—29), so tritt in einer späteren Periode jener Gedanke, der in dem Namen seines ältesten Sohnes Šear jašūb „ein Rest kehrt um" 7, 3 Ausdruck erhalten hat, hervor, daß nämlich ein Rest die Katastrophe überdauert und der heilige Same wird, aus dem das Reich Jahwes der Zukunft hervorgeht (8, 16—18; 7, 2—16; 14, 29—32; 28, 7—22 u. a.). Diese Wandlung wird, wie Meinhold (Studien zur israel. Religionsgeschichte I S. 109) ansprechend hervorhebt, damit zusammenhängen, daß Jesaia in den Assyrern das Werkzeug Jahwes für das Vernichtungsgericht an Juda erkannte. Würde Assur dem judäischen Staate restlos ein Ende bereitet haben, so würde dadurch die Übermacht der assyrischen Götter über Jahwe für alle Welt offenkundig gewesen sein. Das aber durfte nicht sein, des-

halb wird aus dem Vernichtungsgericht ein Läuterungs- und Strafgericht, das die unwürdigen Elemente aus dem Gottesstaate ein für allemal ausschaltet. Hat aber dann Assur seine Aufgabe erfüllt, dann wird es selbst auf den Bergen Judas (14, 25)[1]), vor den Toren der Stadt Jerusalem (10, 27—34, betr. die Echtheit dieser Verse s. unten S. 174 f.) seinen Untergang finden.

Diese Hoffnung, die Jesaia an den „heiligen Rest" knüpfte, hat ihn dann nicht wieder verlassen, sie hat ihn in den Tagen der Verzweiflung immer wieder aufgerichtet 8, 17 f. Den Grundstock dieses heiligen Restes bildet er selbst — in dem Bewußtsein seiner göttlichen Sendung —, seine Söhne mit den bedeutungsvollen Namen, und die למדים, d. h. seine Anhänger, die an seine göttliche Sendung glaubten und seinen Weisungen folgten 8, 16—18. Die Gewähr dafür, daß seine Hoffnung wohlbegründet sei, war für ihn die Tatsache, daß die Namen seiner Söhne von Jahwe, „der auf dem Zion wohnt", selbst gegeben waren 8, 3. 18. Der auf dem Zion wohnende Jahwe ist der „Angelpunkt seiner Hoffnung" (Duhm). Der Zion ist die Stätte, wo sich Gott auf Erden verkündet, wie Jesaia selber erfahren hatte. Aus diesen beiden Prämissen, der Existenz der kleinen Gemeinde Jahwes in Jerusalem und dem Umstande, daß Jahwe auf dem Zion erscheint, ergibt sich für den Propheten der Schluß, daß Jerusalem und der Zion die heilige Stätte ist, von wo die Aufrichtung des neuen Jahwereiches seinen Anfang nimmt. Wir haben hier die Geburtsstunde der Idee von dem neuen Jerusalem. Nach Winckler soll die „Ständigkeit" von Jahwe Zebaoth bei Jesaia die Unechtheit der „nachschleppenden" Worte השכן בהר ציון 8, 18 beweisen; in Wirklichkeit aber stehen die Worte vielmehr bedeutungsvoll am Schlusse, um den Grund der Hoffnung noch zu steigern, ist es doch der Gott, der ihm persönlich auf dem Zion erschienen war.

Die kleine Schar nennt Jesaia an anderer Stelle (28, 16) einen bewährten Stein, einen wertvollen Eckstein. Dieser Eckstein ist schwerlich „das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke, das ebensowenig sichtbar ist wie das Fundament eines Hauses" (Duhm), oder „der Glaube, der so verborgen ist, wie der Eckstein des

[1]) Die Echtheit dieses Verses ist angefochten von Stade in ZATW 1883, S. 16; von Oort in Theol. Tijds. 1886, 193; Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaias 1893 S. 106 f. und Marti z. St. Duhm hält an der Echtheit wenigstens von V. 25a fest. Ich halte keinen einzigen der von Marti angeführten 6 Gründe für stichhaltig; nur unter der Voraussetzung, daß Jes in seiner langen Wirksamkeit nie und nirgends seine Meinung geändert habe, und daß er, ein Mensch ohne jeden Widerspruch, ein bis in die kleinsten Details durchgearbeitetes Zukunftsideal sein Leben lang verfochten habe, wird man Marti beistimmen.

Fundamentes, der alles trägt" (Marti); sondern dieser wertvolle Eckstein, den Jahwe in Zion legt, ist das Fundament eines Gebäudes, das Bestand haben wird, wenn die Geißel über das Jahwevolk einherfährt, die die hohen Herren in Jerusalem trotz ihres mit Tod und Hölle geschlossenen Bündnisses wegfegt 18. Dieser Eckstein besteht aus denen, „die da glauben und nicht weichen" und deren Gerechtigkeit — nach göttlichen Maßen gemessen — bewährt ist 16f. Schon der Gegensatz gegen die hohen Herren, die Jesaia im Auge hat, macht es erforderlich, auch unter dem Eckstein lebende Wesen zu verstehen. Diese Menschen sind daran kenntlich, daß sie „glauben" im Sinne des Jesaia (7, 9) und Gerechtigkeit üben, die Kardinalforderung des Propheten in allen seinen Reden. Das Fehlen dieser beiden Eigenschaften bei den Israeliten hatte in Jesaia die Gewißheit des Unterganges seines Volkes erzeugt; wenn später diesem Untergange einzelne, nämlich „der heilige Rest", entgehen, so geschieht das eben deshalb, weil sie jene jesaianischen Tugenden besitzen. Ist nun der in Zion gegründete Eckstein gerade an diesen beiden Eigenschaften kenntlich, so liegt es doch nahe genug, in diesem Eckstein eben den heiligen Rest wiederzufinden. (So ähnlich auch Meinhold.)

Auch hier hängen die heilige Gemeinde und der Zion aufs engste zusammen, letzterer ist der Ausgangspunkt des Zukunftsreiches. Der Eckstein bildet einen sicheren Port vor der allgemeinen Flut des Verderbens; wer ihn erreicht, d. h. wer zu der heiligen Gemeinde hinzugehört, wird gerettet. Eben, weil die heilige Gemeinde, an die Jahwes Ratschluß seine Zukunftspläne anknüpft, auf dem Zion, in Jahwes besonderer Nähe und unter seinem Schutze, wohnt, so ist der Zion das sichere Asyl, das allen Strömen des Krieges und allen Nöten trotzt.

Dieser Gedanke scheint sich bei Jesaia schon zu der Vorstellung von der Unverletzlichkeit des Zion verdichtet zu haben: 10, 27b—34 schildert der Prophet, wie das Assyrerheer, alles verherend und Not und Flucht vor sich hertreibend das Land Juda durchzieht bis vor die Tore Jerusalems; wie es aber dann durch Jahwe an dem Berge Zion zerschellt. Diese Verse kann man auffassen als eine Illustration zu der Schilderung von dem Eckstein auf dem Zion, freilich mit dem Unterschiede, daß in Kap. 28 nur eine kleine Gemeinde auf dem Zion gerettet wird, während hier die ganze Bewohnerschaft von Jerusalem dem allgemeinen Verderben entgeht. Dieser Unterschied ist psychologisch sehr begreiflich; es ist nur natürlich, daß der Prophet pessimistischer urteilt über sein Volk, wenn er sich an es selber mit seinen Strafreden wendet, als wenn er das Schicksal fremder

Völker ins Auge faßt; man muß stets auch den organischen Zusammenhang zwischen der Geschichte und der prophetischen Predigt berücksichtigen, wie jene so ist auch diese dem Wechsel unterworfen. In diesem Stücke haben wir also bereits eine Erweiterung der Heiligkeit des Zion.

Die Echtheit dieser Verse ist nun freilich von Duhm und Marti angefochten, von letzterem mit der Begründung, daß ein solches Wortgeklingel und derartige Spielerei, wie es in diesen Versen vorkäme, dem Jesaia nicht zuzutrauen wäre. Das ist aber m. E. ein zu modernes Empfinden, das man nicht als Maßstab an die antike Schriftstellerei anlegen darf. Für die Alten hat das Wort, der Name, eine ganz andere Bedeutung als für uns. Wortspiele sind für sie nicht Spiele mit Worten, sondern wie der Name einen für unser Empfinden unbegreiflich intimen Zusammenhang mit dem benannten Gegenstande hat, so liegt auch in dem Gleichklang zweier Worte ein mystischer Zusammenhang der Dinge; nomen et omen ist eine nur auf dem Boden der Antike gewachsene Vorstellung. Die Vergleichung ferner des assyrischen Heeres mit einem Zedernwald 33f. ist ein schönes und originelles Bild, und daß Sache und Bild oft ohne jeden Übergang wechseln, ist eine so häufige Erscheinung, daß man sie mit zu den charakteristischen Eigenheiten des Prophetenstiles hinzurechnen kann. Inhaltlich bieten die Verse 10, 27b—34 nichts, was als jesaianisch unbegreiflich wäre. Die Unechterklärung beruht auf einem Geschmacksurteile, das ich nicht teile.

Gut in die Gedankenwelt des Jesaia passen auch die Verse 14, 29—32. Aus dem Inhalt geht hervor, daß die Philister aus Freude darüber, daß der Stab ihres Züchtigers zerbrochen ist, sich mit Bündnisgedanken tragen gegen das Land, das sie gezüchtigt hat, und Juda auffordern, mit an diesem Bündnisse teilzunehmen. Jesaia rät, den Boten die Antwort zu geben, daß die Armen des Jahwevolkes auf dem von Jahwe gegründeten Zion sicher geborgen seien, daß aber den Philistern aus dem Geschlechte des Züchtigers neue Peiniger hervorgehn werden. Wir haben hier zwei echt jesaianische Gedanken: 1. die Politik der Selbsthilfe führt ins Verderben, deshalb rät er, sich nicht mit den Philistern einzulassen, die diese Politik befolgen, und 2. die Gemeinde Jahwe ist auf dem Zion, Gottes Gründung, geborgen.

Nachdem Duhm diese Verse als unjesaianisch in das Zeitalter Alexanders des Großen verwiesen hat — ihm folgen Marti und Stade, Altt. Theol. S. 226 — neigt sich neuerdings die Wage wieder zur Anerkennung der Echtheit hin (Cheyne,

Meinhold, Küchler, Stellung des Proph. Jesaia zur Politik seiner Zeit, 1906, S. 39 f.). Als Instanzen gegen die Echtheit werden angeführt: a) Der Widerspruch, der darin liegen soll, daß der Zion 29, 1 eine Gründung Davids, 14, 32 aber eine Stiftung Jahwes sei — was sich aber doch in Wahrheit keineswegs gegenseitig ausschließt. Das erste ist historische Tatsache, das zweite ein religiöses Werturteil. b) Das Anstößige, das in dem Gebrauche der Worte עניי עמו, דלים und אביונים liegen soll. Dabei ist richtig, daß „Arme" und „Elende" die Bezeichnung für die Frommen in der späteren Psalmensprache ist in einer Weise, daß man die ursprüngliche Bedeutung kaum noch durchfühlt. Dieser letztere Umstand aber beweist gerade, daß die Terminologie der Psalmen erst das Resultat einer längeren Entwicklung der Begriffe „arm, elend" ist, die Wandlung muß sich bereits früher vollzogen haben. Daß Jesaia schon die kleine Schar, die da auf dem Zion den Anbruch des neuen Gottesreiches anbahnt, die Armen des Gottesvolkes genannt hat, ist zum mindesten nicht unmöglich. Jesaia war ein Freund der Armen und Bedrängten (1, 17. 23; 10, 1 ff. u. a.), wie die alten Propheten überhaupt (Am 2, 6 f.; 5, 12 u. a.; Hos 14, 4), es ist deshalb begreiflich, daß sich seine Anhängerschaft aus diesen Kreisen hauptsächlich bildete (cf. dazu Meinhold a. a. O. S. 128—131).

Daß dagegen Jesaia das ganze Volk Juda als דלים und אביונים bezeichnet habe 30, ist freilich unwahrscheinlich. Schon der Umstand, daß in V. 30 die Armen und Elenden das ganze Volk umfassen, in V. 32 dagegen nur einen kleinen Teil desselben, ferner derjenige, daß die Worte von ורעו bis ירבצו in den Zusammenhang wenig passen, המתי dagegen sich gut an V. 29 anschließt, macht es wahrscheinlich, daß 30 a dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist. Der Halbvers gehört zu den Zusätzen, die sich ihrer Art nach leicht erklären lassen.

Was wir somit aus den Reden des Jesaia entnehmen können, ist das, daß in der religiösen Weltanschauung des Jesaia der Zion eine wichtige Rolle spielt, einmal als die Stätte, an der Jahwe auf Erden erscheint, und zweitens als die Stätte, an die Jesaia das neue Heil anknüpft. Dieses Stück der Predigt des Jesaia haben die Jerusalemiten besonders in der Erinnerung behalten. Es ist sehr charakteristisch und gewiß nicht ohne Grund geschehen, daß die Späteren die Worte Jes 37, 33 (= 2 Kö 19, 32): „Nicht wird er (der König von Assur) in diese Stadt eindringen und keinen Pfeil in sie hineinschießen, nicht mit einem Schilde gegen

sie anrennen und keinen Wall wider sie aufschütten“ gerade dem Jesaia in den Mund gelegt baben. Die Biographie des Propheten, die vermutlich den Grundstock der Erzählungen Jes 36—39 (2 Kö 18, 13—20, 19) bildet, gibt im allgemeinen ein Bild von dem Propheten Jesaia, das trotz vielfacher sagenhafter Züge dem aus seinen Reden zu entnehmenden Bilde nicht unähnlich ist — nur daß der Biograph viel mehr Gewicht legt auf die Heilsbotschaften des Propheten. Jesaia erscheint in dieser Biographie als der Tröster des Volkes Juda in nationalen Gefahren Jes 37, 7 (= 2 Kö 19, 7). Das Gedicht Jes 37, 22—29 (= 2 Kö 19, 21—28) wird deshalb dem Jesaia in den Mund gelegt sein, weil sich in ihm der echtjesaianische Gedanke von Assur als Jahwes Werkzeug und der Überhebung Assurs 37, 26 ff. (cf. 10, 5 ff.) wiederfindet. Das Zeichen, das Jesaia gibt 37, 30—32, erinnert an Kap. 7, und V. 32 enthält den in Jesaias Reden so häufigen Gedanken von dem heiligen Rest auf dem Zion.

Wir können in dieser Biographie des Propheten den Niederschlag der Auffassung sehn, die sich die etwa 100 (oder weniger) Jahre nach ihm lebende Nachwelt von der Wirksamkeit und der Person des Propheten gemacht hat. Es ist psychologisch verständlich, daß man die Unheilsdrohungen früh ignorierte oder ganz vergaß, es wäre aber doch völlig unbegreiflich, wie man Jesaia später die Rolle eines Trösters in nationalen Nöten hätte zuerteilen können, wenn er nichts als den restlosen Untergang seines Volkes geweissagt hätte, denn der Biograph stammt nicht aus der Zeit, da man die alten Propheten für die berufsmäßigen Offenbarer der Endzeit ansah. Es ist also ein Rückschluß gestattet von dem in der Biographie gezeichneten Charakterbilde des Propheten auf wenigstens eine Seite seines wirklichen Auftretens und Wirkens. Aus dieser Biographie aber geht deutlich hervor, daß man in Jesaia einen Vertreter der Anschauung sah, nach der der Zion als uneinnehmbar galt.

13. Diese von Jesaia vermutlich zuerst gehegte und ausgesprochene Überzeugung von der Unverletzlichkeit des Zion hat im Volke sehr stark gezündet, sie wurde ein populärer Gedanke, gegen dessen gefährliche Konsequenzen die späteren Propheten, wie Micha (3, 11) und Jeremia (7, 4), ankämpfen mußten. Trotz der Katastrophe des Jahres 586 sind diese Ideen in nachexilischer Zeit wieder neu erwacht (Ψ 46, 6) und als wesentliches Stück mit in das Inventar der messianischen Hoffnungen aufgenommen.

Mit dem Glauben an die Heiligkeit und Unzerstörbarkeit des Zion ist nun aber der Gedanke, daß Gott an dieser Stätte wohnt, nicht unbedingt gegeben. In älterer Zeit würde sich freilich zu

der Heiligkeit des Zion die Korrelatvorstellung, daß Jahwe auf dem Zion wohnt, von selbst ergeben, denn in alter Zeit war eben eine Stätte nur deshalb heilig, weil sie zum Ḥima des Gottes gehörte, weil Gott in ihr wohnte Ex 3, 5. Aber in der Zeit, in der wir uns befinden, hatte der Begriff קדש schon eine Entwicklung hinter sich von der rein materiellen Bedeutung zu einer mehr ethisch gefärbten, so Hos 11, 9, wo Jahwes Heiligkeit gegen die Sünde reagiert, oder Am 4, 2, wo es heißt, daß Jahwes Heiligkeit die Bestrafung der üppigen Frauen Samariens verbürgt; durch die Unzucht der Israeliten wird Jahwes heiliger Name entehrt Am 2, 7. Für Jesaia ist die Heiligkeit das vornehmste Prädikat der Gottheit 6, 3, darum gebraucht er mit Vorliebe die Bezeichnung קדוש ישראל für den Gott Israels. Aus 6, 5 können wir auch entnehmen, daß bei Jesaia noch die scharfe Scheidung des Altertums zwischen Heiligem, d. h. in die Sphäre des Göttlichen Gehörigem, und Profanem nachwirkt; daß aber auch für ihn der Begriff der Heiligkeit in erster Linie ein ethischer geworden ist, zeigt V. 7: nach Beseitigung des עָוֹן ist die Scheidewand zwischen Jahwe und Jesaia gefallen. Die einzigen Forderungen, die Jesaia an die Menschen stellt, sind „Glauben“ (7, 9; 28, 16) und „Gerechtigkeit“ (passim), durch sie wird Jahwe geheiligt 8, 13 (cf. auch Stade in ZATW, 1906, S. 137).

Hatte erst einmal bei den Propheten der Begriff קדש einen ethischen Einschlag erhalten, so ist anzunehmen, daß für das Wort heilig auch in Verbindung mit leblosen Gegenständen die ursprüngliche Bedeutung einer Art von materieller Zugehörigkeit zu dem Göttlichen eine Modifikation erlebt hat, mit anderen Worten: Heiligkeit einer Stätte und Wohnung der Gottheit decken sich nicht mehr wie in früheren Zeiten unbedingt. Eine Stätte wurde schon heilig genannt, wenn sie, wie der Zion, in dem von Gott vorgesehenen Heilsplane eine besondere, gewichtige Rolle spielte.

Bei der Feststellung der Frage nun, inwieweit die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel in Israel lebendig gewesen ist, müssen wir auseinanderhalten, wie die geistigen Führer und wie die große Menge sich zu dieser Anschauung gestellt haben. Für unsere Kenntnis der letzteren haben wir nur wenig unmittelbare Zeugnisse; ein eklatantes Beispiel ist nur 2 Kö 19, 14, wo Hiskia mit dem Briefe Sanheribs in den Tempel Jahwes geht und ihn hier „vor Jahwe“ ausbreitet. Der Zweck ist natürlich der, ihn Jahwe lesen zu lassen. Diese Tat läßt uns in Hiskia einen Mann von höchst naiver und massiver Frömmigkeit erkennen, wie wir sie bei Kriegern häufig antreffen, auch Davids Frömmigkeit ist ähnlicher Art. Die Tat ist ein Angstprodukt in höchster Not und

hat auf die Zeitgenossen offenbar einen *gewissen Eindruck gemacht*, so daß die Tradition diesen Zug aus dem *Leben des* Hiskia aufbewahrt hat. Das Gebahren des *Königs läßt natürlich* einen Schluß auf das Denken des Volkes zu, denn wenn der Mann, der dem Propheten Jesaia sehr nahe stand, noch in so naiven Vorstellungen befangen war, wieviel mehr müssen wir das bei dem einfachen Manne voraussetzen.

Im übrigen sind wir für unsere Kenntnis der volkstümlichen Denkweise auf die Prophetenschriften angewiesen, denn so eigenartig und originell die alten Propheten auch waren, und so sehr ihre reinere Vorstellung von der Gottheit sie auch über das geistige Niveau ihrer Zeitgenossen stellte, so sind sie doch durch tausend Fäden mit ihrer Zeit und ihrem Wesen verknüpft, sie reden in der Sprache ihres Volkes und sind in ihrer Terminologie und manchen Einzelanschauungen von der Denkweise ihrer Zeitgenossen abhängig. Wir werden uns daher im folgenden stets bemühen, dasjenige, was man als die eigenste Meinung des Propheten ansehen kann, und dasjenige, worin sich eine Abhängigkeit von zeitgenössischen Anschauungen dokumentiert, auseinanderzuhalten. Dieses Verfahren empfiehlt sich, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, wenn dabei auch Probleme angeschnitten werden, die, wie das Wohnen Jahwes im Himmel oder in der Transzendenz, genau genommen, erst in einen späteren Abschnitt gehören.

Wenn so z. B. Amos sein Buch mit den Worten beginnt: „Jahwe donnert vom Zion und läßt von Jerusalem seine Stimme erschallen, da verwelken die Auen der Hirten und verdorrt des Karmel Haupt“ (1, 2), so erkennen wir, daß Amos in dem Zion den Ausgangspunkt der Wirksamkeit Jahwes auf der Erde erblickt.

Die Ursprünglichkeit dieses Verses ist angefochten von Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias S. 19 f., Cheyne in seiner Introduction zu der neuen Ausgabe von Rob. Smiths Proph. of Israel p. XII, Marti u. a. Der Vers gehört zu denen, deren Echtheit oder Unechtheit sich schlechterdings nicht beweisen läßt; irgendeine organische Verknüpfung mit dem Buche Amos liegt nicht vor. Da der Vers verbotenus auch Joel 4, 16 und ähnlich mut. mut. auch Jer 25, 30 erscheint, so wird man in den Worten eine alte poetische Wendung sehn dürfen, die die gewaltige Wirkung des göttlichen Wortes schildern will. In dem Donner Jahwes erkennen wir noch die alte Gewittergottvorstellung wieder, (wie Jer 12, 8; Ψ 29, 3 ff.; 77, 18; 104, 7 u. a.). Die alte religiöse Formel wurde dann jeweilig mit neuem Inhalt angefüllt, so ist Am 1, 2 und Joel 4, 16 der Zion, [illegible] aber der

Himmel der Ausgangspunkt der Theophanie. Mit rhetorischem Pathos wurde durch diese Worte die Rede des Amos als eine gewichtige Kundgebung Jahwes eingeführt, ähnlich wie Jes 1, 2: „Höret, ihr Himmel, und merke auf, Erde, denn Jahwe hat gesprochen", oder Mi 1, 2 oder Joel 1, 2. Wir können in solchen Einführungen vielleicht das Zeichen eines ganz bestimmten Prophetenstiles erkennen, und ich bin geneigt, anzunehmen, daß Amos selber diese Worte einer Sammlung seiner Reden vorgesetzt hat.

Aus diesen Worten entnehmen wir für die Volksanschauungen, daß man in Israel zu irgendeiner Zeit den Zion als Ausgangspunkt Jahwes ebenso gewertet hat, wie einst den Sinai. Daß dies zur Zeit des Amos möglich gewesen ist, ist nicht zu bezweifeln, ob aber Amos selber so gedacht hat, oder ob es sich bei ihm nur um eine rein rhetorische Wendung handelt, ist eine andere Frage. Es ist zu beachten, daß sich Amos sonst nie in ähnlicher Weise geäußert hat. Was Amos dem Volke zu verkünden hat, ist, daß Jahwe ein gerechter Gott ist und daß seine Gerechtigkeit das Strafgericht an dem sündigen Volke mit unerbittlicher Gewißheit verlangt. Das Gericht ist ebenso gewiß wie unentrinnbar, denn Jahwes Hand reicht überall hin; in Šeol, im Himmel und in den Tiefen des Meeres kann sich niemand vor ihm verbergen 9, 2f. Jahwe ist es, der die Weltgeschichte lenkt 9, 7, und fremde Heere sind nur ein Werkzeug in seiner Hand zur Erreichung seiner Pläne 6, 14, die Himmelskörper sind ihm gehorsam. Die Gedankenwelt des Amos bewegt sich auf einer Höhe, die kaum noch überboten werden kann, wir werden deshalb den Vers 1, 2 mehr als ein rein poetisches Zitat fassen. Ähnlich werden wir wohl auch die Aussage 9, 1, wonach der Prophet Jahwe über dem Altare in Bethel stehen sieht, als eine rhetorische Einkleidung der folgenden Strafrede anzusehn haben. Für Amos sind die räumlichen Schranken der Gottheit gefallen, mir scheint, daß er auch die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel überwunden hat, und daß Gott für ihn nur als Geistwesen vorgestellt wird.

Auch Hoseas religiöses Interesse ist rein ethischer Art. Gott ist die Liebe, die zwar straft mit harten Schlägen, aber ihr Kind geläutert wieder annimmt. In Hoseas Buche sind noch weniger Spuren, die auf eine Wohnung Jahwes hinweisen, als im Buche Amos. Vielleicht ist der Gottesbegriff des Hosea nicht so universalistisch als der des Amos. Der Pragmatismus der Geschichte Israels bei Hosea, wonach Jahwe sein Volk in der Wüstenzeit kennen und lieben gelernt hat 9, 10 und es als seinen

Sohn aus Ägypten gerufen hat 11, 1; 13, 4, könnte noch eine henotheistische Gottesvorstellung voraussetzen. Dasselbe gilt, wenn Hosea Kanaan Jahwes Haus 8, 1 oder Land 9, 3 nennt (s. S. 91 f.), und er Jahwe als den einzigen Gott, den sie kennen gelernt haben und der ihnen Hilfe schafft, bezeichnet 13, 4. Es ist nicht mehr zu erkennen, inwieweit Hosea aus zeitgenössischen Anschauungen seine Ausdrucksweise nimmt, und wie weit er selbst noch in ihnen befangen ist. Ich glaube aber, daß die populären Vorstellungen nur die Farben liefern zu seinen religiösen Bildern. Die besondere Zusammengehörigkeit Jahwes und seines Volkes wird rein unter dem Gesichtspunkte eines Liebesverhältnisses und dem Bilde eines Ehebundes veranschaulicht; dieser Grundgedanke mag auch die Ausdrucksweise Hoseas beeinflußt haben. „Hoseas Gottesglaube ist von einem sittlichen Gehalt, dem gegenüber die Frage nach der Stellung dieses Gottes in der großen Welt ganz gleichgültig ist“ (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 212). Die Annahme einer bestimmten Wohnung Jahwes könnte man vielleicht aus 5, 14 f. folgern wollen: Jahwe zerreißt Ephraim wie ein Löwe, nimmt seinen Raub und geht fort an seinen Ort, bis sie sein Antlitz suchen. Die Worte sind zur Hälfte bildlich, zur Hälfte natürlich, das אשובה אל מקומי steht an der Grenze zwischen Bild und Ausführung; da nun aber der Ort, falls wir ihn wirklich als etwas Konkretes fassen wollten, nach dem Zusammenhange außerhalb des kananäischen Landes zu suchen wäre, der Sinai oder der Götterberg im Norden (S. 44—46) oder ähnliches nicht ernstlich in Frage kommen, so werden wir am besten diesen Ausdruck mit zum Bilde rechnen. Zum Beweise für die Himmelsvorstellung, wozu Giesebrecht in seiner Besprechung von Benzingers Archäologie die Stelle heranzieht (Gött. gel. Anz. 1894, S. 643), genügt sie m. E. nicht, ebensowenig wie 2, 23 (ebenda).

Wenn Jesaia seine Berufungsvision in den Tempelhallen hat, so dürfen wir wohl daraus schließen, daß man zur Zeit des Jesaia mit ehrfurchtsvoller Scheu den Tempel als die Stätte anschaute, an der Jahwe sich den Seinen offenbart, und daß Jesaia in seinem visionären Zustande unter der Einwirkung dieser populären Empfindung gestanden hat. Andrerseits hat der jesaianische Gottesbegriff bereits eine Höhe erreicht, die die Vorstellung einer räumlichen Beschränktheit Gottes von vornherein als ausgeschlossen erscheinen läßt. Jahwe ist für Jesaia der Gott, dessen Heiligkeit und Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt 6, 3; die entferntesten Völker der Erde sind nur Werkzeuge in seiner Hand 5, 26; 8, 7; 10, 5 ff.; 28, 2; über die gesamte Völkerwelt hält er einen Gerichtstag ab und vernichtet ihre stolzen und kühnen Taten mit

einem Schlage und geht allein in höchster Erhabenheit daraus hervor 2, 11; für einen solchen Gott kann die Frage nach einer Wohnung nicht wohl mehr aufgeworfen werden. Wenn sich gleichwohl einzelne Äußerungen bei Jesaia finden, die sich auf eine Wohnung Jahwes beziehen, so werden wir darin wieder einen Fingerzeig für die Denkweise des Volkes zur Zeit des Jesaia zu sehen haben. Jesaia erweckt zuweilen den Eindruck einer gewissen Inkonsequenz im religiösen Denken. So ist es besonders jenes sechste Kapitel mit seinen Seraphim und der Sündenvergebung durch die Berührung der Lippen mit der riṣpa, das uns zeigt, wie sehr selbst noch ein Jesaia in den mythologischen Anschauungen seiner Zeit befangen ist. Dieses, wenigstens seinem Inhalte, wenn auch vielleicht nicht der Form nach, in den Anfang der jesaianischen Wirksamkeit gehörende Kapitel läßt die Gebundenheit an das populäre Denken am begreiflichsten erscheinen. In einem Stücke, daß vermutlich an das Ende der Wirksamkeit des Propheten gehört 8, 16—18, nennt Jesaia Gott יהוה השכן בהר ציון — über die Frage der Echtheit s. S. 172 —, während 30, 27 Jahwes Name von fern her kommt zum Strafgericht über Assur[1]). 18, 4 heißt es: Jahwe schaut herab von seinem Orte (במכוני) „wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein und die Tauwolke in der Ernteglut“. Dieses letzte Bild: Jahwe in erhabener Ruhe auf das sich auf der Erde abspielende Schauspiel herabschauend, gehört deutlich zu der Vorstellung von Jahwe im Himmel.

Diese drei Stellen sind die einzigen, die Äußerungen Jesaias über eine Wohnung der Gottheit innerhalb der im allgemeinen als „echt“ anerkannten Jesaiareden enthalten.[2]) Sie weisen drei von einander verschiedene Vorstellungen auf, die sich gegenseitig ausschließen. Eine einfache Konstatierung dieser Tatsache kann hier nicht genügen, denn wenn auch ein Volk als ganzes fähig ist, diametral entgegengesetzte Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander zu hegen, so ist das doch bei einem Jesaia nicht anzunehmen. Nach Duhm (zu Jes 30, 27) liegt darin, daß man nie erfährt, wo eigentlich Jahwes Hauptsitz ist, ein Beweis dafür, daß Jesaia jede theologische Ader abgeht. Das ist richtig, denn die

[1]) Gegen die Verlegung der Verse 30, 27—33 ins II. Jahrhundert von seiten Hackmanns, Cheynes und Martis s. Meinhold a. a. O. S. 146 Anm. 1, Duhm[2] und Küchler, Stellung des Proph. Jes. zur Politik seiner Zeit S. 52 f.

[2]) Die Verse 33, 5: Jahwes Wohnung in der Höhe (שכן מרום), 31, 4: Jahwe fährt auf den Zion herab, und 18, 7: Zion als Wohnung des Namens Jahwes sind von so zweifelhafter Echtheit, daß sie hier unberücksichtigt bleiben müssen.

alten Propheten bis Hesekiel sind keine Dogmatiker. Wir werden deshalb jene Äußerungen bei Jesaia als der Bildersprache angehörig auffassen. Die Sprache des Jesaia ist poetisch und enthält einen großen Reichtum an schönen und passenden Bildern, die zum großen Teile ihren Stoff aus mythologischen Vorstellungen und volkstümlichen Anschauungen entnehmen. Die Wohnung Jahwes auf dem Zion 8, 18 oder im Himmel 18, 4 werden wir für die Volksmeinung ansprechen, während 30, 27 mehr der echt prophetischen Anschauungswelt anzugehören scheint, die dem Begriffe der Transzendenz entgegenringt (s. S. 192). Ich halte es für verkehrt, wenn z. B. Dillmann so großes Gewicht darauf legt, daß nach Jesaia Jahwe im Himmel gewohnt habe, und Stade dem Propheten die Tempelvorstellung zuzuweisen sich bemüht, denn mit der sittlichen und universalen Gottesvorstellung eines Jesaia verträgt sich die Annahme einer räumlichen Beschränkung nicht mehr.

In dem Buche des Propheten Micha ist von besonderem Interesse die Stelle 3, 11 f., wo von den Propheten gesagt wird, daß sie für Geld weissagen und sich dabei auf Jahwe stützen und sprechen: הלא יהוה בקרבנו לא תבוא עלינו רעה. Wie man sich das בקרבנו vorzustellen hat, lehrt V. 12, in dem Micha diesen Satz mit der Weissagung der Zerstörung des Zion, der Stadt Jerusalem und des Tempelberges bekämpft. In den Worten: Jahwe ist in unserer Mitte, uns kann nichts Übles begegnen, erkennen wir Jesaias Geist (S. 173 ff.) und sehen, daß die Saat, die er gepflanzt hatte, aufgegangen ist im Volke. Dieser stolze und kühne Gedanke, daß die Nähe und Hülfe Jahwes jede Politik der Selbsthülfe ausschließt, der jenem feurigen Jahwekämpfer nur zur höchsten Ehre gereichen kann, konnte, wenn man die Konsequenzen aus ihm zog, auch sehr gefährlich werden. Wir können uns denken, wie sehr diese Idee das Gefühl der Selbstsicherheit in den jerusalemischen Bürgern aufkommen ließ und wie sehr man die nötigsten Maßregeln der Verteidigung der Stadt vernachlässigte. Deshalb sah sich schon der jüngere Zeitgenosse des Jesaia genötigt, diesen gefährlichen Wahn zu bekämpfen. Jesaia lehrte die Unzerstörbarkeit des Tempels, Micha weissagte seine Zerstörung; wir brauchen deshalb kaum eine Polemik gegen Jesaia darin zu sehn, die Reden der Propheten enthalten keine festgefügten Systeme, sondern sie bekämpfen das Übel, wo sie es finden. Wichtig ist für uns die Kenntnis, daß der Glaube, daß Jahwe im Tempel wohne, im Volke schon so sehr an Boden gewonnen hatte, daß es daraus bereits die weitgehendsten und bedenklichsten Folgerungen zog.

Eine bindende Aussage, aus der wir Michas persönliche Vorstellung von einer Wohnung Jahwes entnehmen könnten, gibt Micha nicht. Nur in den einleitenden Worten zu seinem Buche 1, 2—4 stellt er Jahwe hin als einen Zeugen gegen alle Völker מהיכל קדשו. Damit aber ist der irdische Tempel nicht gemeint, sondern, wie das parallele ממקומו 3, von wo Jahwe auf die Höhen der Erde herabsteigt, zeigt, ist der היכל קדש im Himmel zu suchen. Micha verwertet die Ausdrücke, ähnlich wie Am 1, 2 mit rhetorischem Pathos zur wirksamen Indroduktion seiner Reden. Wir werden deshalb auch schließen, daß Micha mit der Meinung, Jahwe wohne in einem himmlischen Palaste, eine allgemeine Volksüberzeugung teilt.

Die drei Propheten Nahum, Habakuk und Zephanja stehen schon völlig auf dem Standpunkt der über alle nationalen Schranken erhabenen Weltgottstellung Jahwes. So preist Nahum die Zerstörung Ninives durch die Chaldäer als eine Tat Jahwes, wodurch dieser das seinem Volke angetane Unheil rächt. Auch Habakuk sieht in den Chaldäern das Werkzeug Jahwes zur Vollstreckung des Strafgerichts an dem sündhaften Juda 1, 6. 12. Und der große Gerichtstag, den Zephanja verkündet, erstreckt sich über alle Bewohner der Erde 1, 18. Jahwe ist der einzige Gott, der alle anderen Götter hinsiechen läßt Zeph 2, 11 (die Wurzel רזה ist an dieser Stelle zweifelhaft, aber irgendein die Beseitigung oder Vernichtung der Heidengötter bezeichnendes Wort muß hier gestanden haben). Ihm allein im היכל קדשו hat alle Welt zu huldigen Hab 2, 20. Ob hier der irdische (Nowack) oder der himmlische Tempel (Marti, Duhm) gemeint ist, läßt sich nicht feststellen.

Noch Jeremia nennt den Tempel „Jahwes Haus“ 23, 11; 26, 2 u. ö., der Zion ist der Thron seiner Herrlichkeit 14, 21 (17, 12). Daneben heißt aber auch das ganze Land Kanaan „Jahwes Haus“, sein liebstes Eigentum, das er in die Hand seiner Feinde ausgeliefert hat 12, 7; 2, 7 dagegen wird Kanaan „Jahwes Land“, ebenda und 12, 7 „Jahwes Erbteil“ genannt. Die Frage: „Wo ist Jahwe?“ die der Prophet bei den Vätern und den Priestern seines Volkes vermißt 2, 6 und 8, hat keine wirkliche Lokalität im Auge, sondern bezieht sich auf das Suchen Jahwes im Herzen. Für wichtiger könnte man halten, daß 25, 30 die Theophanie Jahwes im Gewitter mit den von Amos 1, 2 und Joel 4, 16 gebrauchten Ausdrücken, nicht vom Zion, sondern vom Himmel seinen Ausgangspunkt nimmt. Das sieht aus, wie eine absichtliche Änderung zugunsten der Himmelsvorstellung. Der Abschnitt, in dem der Vers steht, ist aber mit so gewichtigen Gründen schon von Giesebrecht, ferner Duhm, Schwally (in ZATW

1888 S. 177 ff.) und Cornill, als nichtjeremianisch in spät
verlegt worden, daß wir den Vers nicht als Zeugnis de
weise des Jeremia oder seiner Zeit ansehn können. K
kämpft Jeremia, wie einst Micha, den Wahn seiner Zeit
daß der Besitz des Tempels die Unverletzlichkeit des 7
die Unzerstörbarkeit Jerusalems garantiere. Die Jer
haben den Palast Jahwes (היכל יהוה) in ihrer Mitte 7, 4, un
hat den Willen und die Macht, diese seine Wohnstätte zu
Dadurch, daß Jeremia die Zerstörung des Tempels
7, 14; 9, 10; 21, 1 ff.; 26, 6. 9. 12; 36, 2, erregt er den Fa
der Bewohner von Jerusalem, ganz besonders der Pries
gerät dadurch in ernstliche Lebensgefahr, aus der er nu
Hinweis auf den Präzedenzfall des Micha von Moreset
wird (Kap. 26). Als wichtigstes Ergebnis für unsere Ken
Denkweise des Volkes gewinnen wir daher aus dem Buc
was, daß das Dogma von der Unzerstörbarkeit Jerusalems
so sehr im Mittelpunkt des Glaubens der Jerusalemer ste
es als ein Hochverrat aufgefaßt wurde, wenn jemand di
lichkeit einer Zerstörung in seinen öffentlichen Reden ir
Andererseits erkennen wir aus Jeremias Polemik,
selber die Meinung seiner Zeitgenossen nicht teilt. De
von Kap. 7 ist von unzweifelhafter Geschichtlichkeit, w
Duhm u. a., die die literarische Form, in der das Kapit
vorliegt, auf das Konto der Bearbeiter setzen, unum
zugeben.

Jeremia faßt das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk
glühender als Hosea unter dem ethischen Gesichtspunk
Liebesgemeinschaft 2, 2; 12, 7; 31, 3, aber seine Gottesvors
ist universaler als die des Hosea (S. 179 f.), Jahwe ist sch
Lenker der Geschicke der Völker, er ruft die Skythen vo
her zum Strafgericht über Israel 5, 15 ff., das weite Meer
Zeugnis seiner Macht 5, 22. Welche Vorstellungen sich Je
von einer Wohnung der Gottheit macht, lehrt 23, 23 f.:

האלהי מקרב אני נ׳ י׳ ולא אלהי מרחק 23,

„kann sich jemand verstecken in Schlupfwinkeln, daß ich ihn
sähe? wie? fülle ich nicht Himmel und Erde an?" 24.

An Stelle der Frageform von V. 23 findet sich in meh
Übersetzungen (LXX Peš Theod.) eine Aussage: „Ich bi
Gott in der Nähe und nicht ein Gott aus der Ferne". D
Schwanken findet sich auch bei den modernen Exeg
Giesebrecht hält MT für eine absichtliche Textänderung
Grund dessen, daß das Judentum keinen nahen Gott ke

Wohnung im Tempel, die andere im Himmel suchte (cf. Benzinger, Die Bücher der Könige S. 60f.). Es ist nämlich längst aufgefallen, daß der Vers 27: „Wohnt Gott wirklich mit den Menschen (der Zusatz את־האדם nach LXX und 2 Chr 6, 18) auf der Erde? Siehe, der Himmel und der Himmel Himmel fassen ihn nicht, geschweige denn dieses Haus, das ich gebaut habe“, den Zusammenhang zwischen V. 26 und 28 stört, daß außerdem die geflissentliche Hervorhebung, daß sich Jahwe im Himmel befindet (nach V. 27 noch V. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49), sich sehr künstlich ausnimmt und durch nichts motiviert, auch in D sonst ohne Beispiel ist. Auch auf die so nachdrückliche Gegenüberstellung des irdischen Tempels, wo Salomo und das Volk beten, und des Himmels, wo Jahwe thront und erhört, treffen diese Bemerkungen zu. Man hat daher aus dieser nachdrücklichen Hervorhebung der Himmelswohnung mit Recht auf eine Polemik geschlossen gegen Anschauungen, die Jahwe innerhalb des Tempels räumlich wohnend dachten. Nur darf man die Vertreter dieser Anschauungen m. E. nicht in älteren Kreisen Ds selber suchen, sondern muß sie im Volke annehmen, denn auch in den älteren Schichten von D finden wir diese Vorstellung nicht (s. unten). Sowohl der ursprüngliche Text in 1 Kö 8 wie die Zusätze tragen deutlich das Gepräge von D an sich, es wird sich in letzteren also wohl um Zusätze aus deuteronomistischen Kreisen handeln, die ein Interesse daran hatten, die allzu massiven Anschauungen des Volkes zu bekämpfen. Eine Mutmaßung über die Zeit der Einfügung dieser Zusätze s. Abschn. VI Kap. 7.

Ein zweites Stück, in dem sich eine Art von Polemik gegen volkstümliche Vorstellungen in D findet, haben wir in 1 Kö 8, 9 (cf. auch Dt 10, 1—5), wo die Lade Jahwes ihres repräsentativen Charakters entkleidet wird. Die Nachdrücklichkeit, mit der D hier hervorhebt, daß sich in ihr nichts als die Gesetzestafeln befänden, erregt doch sehr stark den Verdacht, daß anders geartete populäre Anschauungen dadurch entkräftet werden sollen. Dadurch, daß D 1 Kö 8, 9 zwischen die Erzählungen von dem Transport der Lade in das Allerheiligste und dem Einzuge Jahwes in den Tempel einschiebt, will er die alte Gleichsetzung von Lade und Jahwe verhüten. Hätte D selbst noch an der Wohnung Jahwes im Tempel festgehalten, so würde er sich wohl nicht so bemüht haben, die wichtigste Stütze dieser Anschauung zu beseitigen; daher bekämpft D hier zugleich mit der falschen Ansicht über den Inhalt der Lade auch die falsche Meinung über die Wohnung Gottes.

Die priesterlichen Kreise, wie sie uns in D entgegentreten,

stehen also den populären Anschauungen darin fern, daß keine Spur darauf hindeutet, daß nach D Jahwe wirklich und leibhaftig im Tempel gewohnt habe. Dagegen bedienen sich die Deuteronomisten aber einer Ausdrucksweise, die uns zunächst etwas befremdet und künstlich anmutet, nämlich der Formel, daß Jahwe seinen Namen im Tempel wohnen läßt. Die Formel ist, wie Stade nachgewiesen hat, spezifisch deuteronomisch. Aber die Behauptung Stades, daß sie nur in sekundären Schichten und Einschaltungen zu finden sei (Gesch. Israels II S. 247 Anm. 2), wird durch den literarkritischen Befund nicht bestätigt und ist auch an sich recht unwahrscheinlich.

Zunächst der literarkritische Nachweis: Der Ausdruck, Jahwe hat die Stätte, Jerusalem und den Tempel, erwählt, um seinen Namen dorthinein zu versetzen לשום את שמו שם, findet sich schon Dt 12, 5 und 21. Dieses Kapitel enthält das eigentliche deuteronomische Grundgesetz und stand nach allgemeinem Urteile am Anfange des sogenannten Urdeuteronomiums (D^1), d. h. jenes Gesetzbuches, das von Josia in Juda eingeführt wurde. Wird es nun auch der Literarkritik schwerlich jemals gelingen, das Urdeuteronomium aus dem allgemeinen, mit D bezeichneten, Schriftwerk mit all seinen späteren Ergänzungen und Einschaltungen, die sich um D^1 herumkrystallisiert haben, restlos herauszuschälen, und ist im besonderen schon Kap. 12 zweifellos nicht einheitlich, so ist man doch im allgemeinen — nach Ausweis der modernen Kommentare — darüber einig, daß die Verse 13f.; 17—31, oder zum mindesten bis 27, zum Grundstocke gehören, und es läßt sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit begründen, daß die betreffenden Worte in V. 21 einen Zusatz darstellen; V. 5 mag vielleicht einer späteren Schicht angehören.

Dt 14,24 findet sich dieselbe Phrase innerhalb D^1. Giesebrecht (Die alttest. Schätzung des Gottesnamens, 1901, S. 35) hält hier freilich ihre Einschaltung für wahrscheinlich, weil eine höchst lästige Schachtelung der Sätze vorliege, und weil in 14, 23 derselbe Satz, aber mit der Wurzel שכן, vorkommt — übrigens hat LXX für beide Verba das Wort ἐπικληθῆναι, das laut Konkordanz sowohl für שום wie für שכן gebraucht wird. Eine gewisse Stereotypie im Sprachgebrauche gehört nun aber zur schriftstellerischen Eigenart von D, die uns deshalb breit und weitschweifig anmutet. Wir haben hier eine der sogenannten „deuteronomischen Formeln", die sich sehr häufig in den Fluß der Rede einschieben und dann leicht den Eindruck einer überflüssigen Schachtelung erwecken.

In dem deuteronomischen Rahmen der Königsbücher finden wir die Phrase 1 Kö 9, 3 in einem nachexilischen Stück, das nach V. 8 die Zerstörung des Tempels voraussetzt, und 1 Kö 14, 21 innerhalb der bekannten Einleitungsformel des vorexilischen Redaktors.[1]) Ob hier die Worte Zusatz sind, läßt sich schlechterdings nicht feststellen; daß Stade und Schwally sie dafür halten (SBOT), hängt wohl mit ihrer ganzen Position zusammen (s. oben); eine Begründung findet sich in den Noten nicht vor.

Als sekundär lassen sich wahrscheinlich machen 2 Kö 21, 4, welcher Vers den Inhalt von V. 7 verallgemeinernd vorwegnimmt; V. 7 aber gehört zu dem in sich zusammenhängenden Abschnitt, der die Verse 5. 7—15 umfaßt und in V. 8 und 13 auf das Exil zurückzublicken scheint. Auch 1 Kö 11, 36 scheint zu einem Nachtrage zur Prophetenlegende von Ahia von Silo zu gehören.

Die Phrase המקום אשר יבחר יהוה לשכן את שמו שם findet sich Dt 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2 (und Neh 1, 9, ähnlich Esr 6, 12 und Jer 7, 12 und Ψ 74, 7 משכן שמך in Parallele zu מקדש), Dt 12, 5 findet sich לשכנו (so nach LXX zu lesen) neben לשום. Wir haben auch hier eine ganz bestimmte deuteronomische Formel, die in den verschiedensten Zusammenhängen wiederkehrt.

Dt 12, 11 gehört nach Bertholet zu D^2 (s. S. 38 seines Kommentars, wonach der Verfasser von 12, 8—12 derselbe ist wie der von Kap. 1—4, 8), einer noch vorexilischen Schicht von D (ebenda S. XXIII und XXIV), nach Steuernagels Bezeichnung zu Pl (entstanden vor 621 s. S. XII seines Kommentars). 14, 23; 16, 2. 6 und 11 und 26, 2 gehören nach Bertholet zu D^1, nach Steuernagel zu Sg, einer kurz nach 700 entstandenen Schicht (s. S. XI f.). Die von Giesebrecht (a. a. O. S. 35) gerügte Wiederholung der Wendung in 16, 6 dürfte hier durch den Gegensatz zu באחד שעריך durchaus gerechtfertigt sein. Die Formel findet sich also durchweg in einem als vorexilisch unverdächtigen Zusammenhange. Den Beweis zu erbringen, daß sie überall auf späterer Einarbeitung beruhe, dürfte auch bei gutem Willen schwerlich gelingen. Jer 7, 12 wird von Duhm den Bearbeitern zugewiesen, selbst Giesebrecht hegt Bedenken gegen seine Echtheit (Schätzung des Gottesnamens S. 35 f., nicht in seinem Kommentar), Cornill dagegen hält die Echtheit

[1]) Nach Giesebrecht a. a. O. S. 34 soll der Vers eine ganz späte legendarische Erzählung sein; mir scheint, daß diese Bemerkung G s auf Verwechslung mit irgendeiner anderen Stelle beruht.

dieser Phrase bei Jeremia für wahrscheinlich S. 95[1]). Ich glaube nicht, daß Kap. 7 in seiner heutigen Form von Jeremia stammt.

Die Phrase בנה בית להיות שֵׁם יהוה שָׁם findet sich 1 Kö 8, 16 (nach LXX mit dem Zusatze ואבחר בירושלים להיות שמי שם), ähnlich 8, 29: Die Stätte, von der Gott sprach: יהיה שמי שם und 2 Kö 23, 27 (in der Chronik findet sich die Phrase II 6, 5 f.; 7, 16; 33, 4).

Die Stellen gehören sämtlich zu D; die Weiherede Salomos ist zusammengesetzt aus D[1] (vorexilisch) und D[2] (nachexilisch), die im einzelnen oft nicht genau geschieden werden können, D[1] bildet den Grundstock, D[2] spätere Einarbeitungen. Für die nähere Umgebung von 8, 16 ergeben sich von vornherein keine Anzeichen von D[2]; 8, 29 sieht so aus, als wäre er zu einer Zeit geschrieben, wo man noch nicht daran dachte, daß der Tempel dereinst in Trümmern liegen könnte. Dagegen ist 2 Kö 23, 27 deutlich nachexilisch.

Endlich steht der geläufige Ausdruck: „dem Namen Jahwes ein Haus bauen“ 1 Kö 3, 2; 5, 17. 19; 8, 17—20. 44. 48; 2 Sam 7, 13 (in der Chronik I 22, 7. 10. 19; 28, 3; 29, 16; II 1, 18; 6, 8 bis 10. 34. 38) ebenfalls nur an deuteronomischen Stellen.

Davon sind sicher nachexilisch nur 8, 44. 48, wo von der, normalerweise erst im Exil üblich gewordenen Ḳibla nach Jerusalem die Rede ist. Dagegen dürfte der bekannte Einschub V. 13 in 2 Sam 7 wegen des וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם noch aus vorexilischer Zeit datieren. Die Verse 8, 17—20 schauen auf 2 Sam 7, 13 zurück, es ist zu vermuten, daß beide Stücke in einem unmittelbaren Zusammenhange miteinander stehen und einen gemeinsamen Verfasser haben. Auch 5, 17 und 19 setzen 2 Sam 7, 13 voraus; ob sie, ebenso wie 3, 2, vor- oder nachexilisch sind, läßt sich nicht feststellen. 1 Kö 9, 7 steht הבית אשר הקדשתי לשמי (2 Chr 7, 20) offenbar in nachexilischem Zusammenhange.

Der literarkritische Nachweis spricht also nicht zugunsten der Stadeschen These, daß unsere Phrase erst den nachexilischen Schichten innerhalb D angehöre, wohl aber ist richtig, daß sie dem ganz bestimmten Sprachgebrauch Ds eignet. Es erhebt sich nun die Frage: Haben die Deuteronomisten diese Ausdrucksweise zu einem ganz bestimmten Zwecke selber

---

[1]) Vgl. auch Bötticher, Das Verhältn. des Dt's zu 2 Kö 22. 23 u. z. Prophetie Jer. 1906 S. 74 f., der für den Gebrauch deuteron. Formeln durch Jeremia eine Erklärung bringt.

geschaffen oder haben sie ihn nur als für ihre Sonderzwecke besonders geeignet aus älterer volkstümlicher Phraseologie entnommen? Eine Antwort auf diese Frage ist auf dem Wege rein literarkritischer Untersuchung nicht zu gewinnen, da ja die Phrase sich nur in D findet — die Stelle Ex 20, 25 (E) כל המקום אשר אזכיר את שמי kann nicht in Betracht kommen, da hier von einem Wohnen des Namens Jahwes nicht die Rede ist —, wir müssen die Lösung der Frage also auf einem anderen Wege zu erreichen suchen.

Nach Stade (Gesch. Isr. II S. 247 und Altt. Theol. § 138 S. 319) haben die Deuteronomisten diesen Ausdruck absichtlich gewählt, um die volkstümliche Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel zu bekämpfen. Der Ausdruck besage nicht weniger oder mehr als 1 Kö 9, 3, daß nämlich Jahwe alle Zeit dem Tempel und seinem Kultus seine göttliche Aufmerksamkeit zuwenden werde. Die Phrase selber sei nur eine Abwandlung der älteren Phrase, wonach „jemandes Name über einem Gegenstande genannt“ (1 Kö 8, 43; Jer 7, 10 ff.), d. h. dem Träger dieses Namens das Eigentumsrecht über den betreffenden Gegenstand zugestanden wird. Gegen diese Erklärung Stades macht Giesebrecht (a. a. O. S. 38 ff.) mit Recht geltend, daß dann die Deuteronomisten einen durchaus irreführenden Ausdruck gewählt hätten. Mit dem Ausdruck: „Jahwes Name wohnt im Tempel“ wird kein verständiger Israelit die Vorstellung verbunden haben, daß der im Himmel oder sonst irgendwo wohnende Jahwe von dorther seine Augen auf den Tempel gerichtet hält.

Smend gibt die Auskunft, daß mit obiger Phrase die Legitimität der Kultstätte auf dem Zion sichergestellt werden solle (Stud. u. Kritiken 1884 S. 692 und Alttest. Religionsgesch. S. 277 Anm. 1). Der Ausdruck bedeute nichts anderes, als daß Jahwe die Anrufung seines Namens im Tempel annehmen wolle, woraus sich dann weiter ergäbe, der Name Jahwes sei der im Kultus gegenwärtige Gott. Aber auch bei dieser Erklärung ist nicht zu leugnen, daß der Sinn erst durch das Hinzukommen aller möglichen Reflexionen zu dem einfachen Wortlaute gewonnen wird.

Wir müssen uns, um die Phrase zu verstehen, vergegenwärtigen, daß in der Wertung des Namens eines Dinges zwischen der Moderne und dem Altertume ein himmelweiter Unterschied besteht. Es wird uns sehr schwer, uns von dem überaus intimen Zusammenhange von dem Ding und seinem Namen, der das ganze Altertum beherrscht, eine richtige Vorstellung zu machen. Während wir Sache und Namen in einen scharfen Gegensatz setzen, auf ersteren allen, auf letzteren gar keinen Wert legen, so ist

im Altertume der Name etwas, das zum Wesen der benannten Sache unmittelbar hinzugehört. Ich verweise des weiteren zu dieser Frage auf das Kapitel: „Der Menschheitsglaube in bezug auf Wesen und Macht der Namen“ bei Giesebrecht a. a. O. S. 68 ff.

Nach ägyptischer Lehre gehört der Name mit zu den sechs Elementen, aus denen der menschliche Organismus zusammengesetzt ist (S. 150). Etwas Ähnliches findet sich auch bei vielen Völkern des Altertums, wie auch bei manchen modernen Naturvölkern, s. dazu die Belege bei Giesebrecht a. a. O. S. 75 und 79. Auch in der hebräischen Welt finden wir vielfache Anzeichen dafür, daß ähnlich wie das Panim (cf. S. 31 f.) und in späterer Zeit der Geist und der Bote Jahwes, auch der **Name** als ein fast selbständiges Wesen angesehen wurde. So warnt Jahwe das Volk Ex 23, 21 (JE), sich dem Engel, den Jahwe ihnen voranschickt, zu widersetzen, denn שמי בקרבו. Jahwe also bleibt auf dem Gottesberge zurück, aber seinen Namen entsendet er in seinem Boten. Der Name Jahwes ist hier das wichtigere gegenüber dem Boten, gewissermaßen dasjenige, was den Boten erst legitimiert und die Gehorsamspflicht gegen ihn begründet. Ähnlich heißt es Jes 30, 27: Jahwes Name kommt von fern herei zum Entscheidungskampfe gegen die Assyrer. Dem Namen werden hier Eigenschaften zugeschrieben, die eigentlich nur der Gottheit selber zukommen. Gott selbst bleibt in der Ferne, dort, wo sein Hauptsitz ist, in der Zeit, da diese Vorstellung noch lebendig war, wohl der Sinai, und sendet von dort seinen Repräsentanten, den Namen; für Jesaia verbindet sich offenbar mit dem Worte מרחק eine unserem „Transcendenz“ ähnliche Vorstellung [1]).

Mit Ψ 75, 2: „Wir danken dir Gott, וקרוב שמך“ ist nicht viel anzufangen, da die Lesart der LXX *καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου* eine Form von קרא, vielleicht קֹרְאֵי oder קָרָאנוּ (geschrieben קרי oder קרנו ב׳) voraussetzt, und der Text auch sonst schwerlich in Ordnung ist.

Der Name gehört zu den Dingen, die zwischen Gott und Menschen vermitteln; kennt der Mensch erst mal den Namen eines Gottes, dann hat er damit auch den Gott gewonnen. Die Gottheit hat daher unter Umständen ein Interesse daran, ihren Namen zu verbergen, z. B. Gen 32, 30; Ri 13, 17 f., da sie sonst in eine gewisse Art von Abhängigkeit von den Menschen gerät. Das Aus-

---

[1]) In dieselbe Vorstellungswelt gehören wohl auch die von Giesebrecht S. 121 f. angeführten „Genien der Götter“ in der römischen Mythologie, so war ein Tempel des Jupiter laut Stiftungsurkunde Jovis Genio geweiht, ähnlich war die Juno Deae Diae der weibliche Genius der Göttin Dia u. a.

sprechen des Namens einer Gottheit zieht diese an. Die Wurzeln dieser fast allen naiven Religionen gemeinsamen Vorstellungen liegen im Polytheismus; will ein Mensch einem bestimmten Gotte eine Opfergabe darbringen, so ruft er die betreffende Gottheit mit Namen herbei. Dabei heißt es aber vorsichtig sein und ja den richtigen Namen ausrufen, denn es gibt auch schadenbringende Gottheiten, die man zu seinem eigenen Unheil heranrufen könnte. Es ist deshalb sehr mißlich, den Namen dieser unheimlichen Dämonen auszusprechen, und so gibt es überall Namentabus, Verbote, gewisse schädliche Dämonen zu nennen. Hierin dürfte wohl der psychologische Grund für die Scheu liegen, die man gewissen Namen entgegenbringt, und für die Bedeutung, die der Name überhaupt in den antiken Religionen hat. Genauer und eingehender durchgeführt sind diese Untersuchungen von Giesebrecht a. a. O., Nyrop, Navnets magt, Kopenhagen 1887 (eine Inhaltsangabe davon findet man bei Giesebrecht S. 69 ff.) und Frhr. von Andrian im Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, XXIII. Jahrgang Oct. 1896, S. 109 bis 129 (im Auszuge bei Giesebrecht S. 76—82), vgl. ferner Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, B. Jacob, Im Namen Gottes 1903, Brandt in Theol. Tijds. 1904, 255—288. Stade, Theologie § 25, 1.

Läßt sich also die Phrase, daß Jahwes Name im Tempel wohnt, religionsgeschichtlich begreifen als der einer größeren Gruppe von Völkern gemeinsamen Vorstellungswelt entstammend, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß D diesen Ausdruck geprägt haben sollte. D hat vielmehr diesen volkstümlichen Ausdruck gewählt, weil er gut zu seinen Anschauungen paßte. Für D stand der Tempel im Mittelpunkte seines religiösen Interesses, der Tempel auf dem Zion wurde durch die Bestrebungen der Deuteronomisten zur einzigen legitimen Kultstätte des ganzen Jahwedienstes, angeblich, weil Jahwe selber sie sich erwählt hatte Dt 12, 14—18; 14, 26 u. s. w. Nach alter Anschauung ist aber die Stätte, die sich Jahwe erwählt, eine heilige Stätte, hier wohnt Jahwe. Und so dachte das Volk auch vom Tempel. Die deuteronomischen Kreise hätten nun allerdings wohl ein Interesse daran gehabt, das Volk in diesem Glauben zu belassen, denn dieser Volksglaube wäre eine wertvolle Stütze für die Prätensionen der deuteronomistischen Kreise gewesen. Wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß inzwischen die großen Propheten gewirkt haben, deren reiner Gottesbegriff eine so lokale Beschränktheit der Gottheit, zumal in dem dunklen Hinterraum eines Gebäudes, ausschloß, und es ist doch wohl als selbstverständlich anzunehmen, daß es in Juda und Jerusalem auch einflußreiche Kreise gab, an

denen die prophetische Wirksamkeit nicht gänzlich ohne Eindruck vorübergerauscht war. Die Deuteronomisten fanden nun in der alten Phrase ein willkommenes Mittel, beiden Anschauungen gerecht zu werden und beide Kreise für sich zu gewinnen. Durch die geflissentliche Betonung, daß nur der *Name* Jahwes im Tempel wohne, wurde der Gedanke ausgeschlossen, daß Jahwe selber leibhaftig im Tempel zu finden sei, andrerseits aber wurde durch das Wohnen eines Repräsentanten der Gottheit im Tempel die alte Forderung erfüllt, daß man die im Tempel verehrte Gottheit dort auch antreffe.

Der terminus *Name Gottes* wird in dieser Zeit schon etwas Schillerndes gehabt haben, manche mochten ihn noch in seiner alten Bedeutung als ein Stück des Wesens oder als Repräsentanten der Gottheit durchfühlen, andere mochten den Ausdruck schon anders, sagen wir nach damaligen Anschauungen „moderner" auffassen. Mehrfach können wir noch erkennen, daß der Ausdruck שם יהוה schon so viel wie Ehre, Ruhm Jahwes bezeichnet. so 1 Kö 8, 42; 2 Sam 7, 26; Dt 26, 19; Jer 13, 11; Jes 63, 14; Mal 1, 11 u. a., besonders bei Bitten, die mit den Worten למען שמך an Jahwes Ehre appellieren wie Hes 20, 9. 14; Jer 14, 7. 21 u. v. a. In diesem Sinne erscheint der „Name Jahwes" als der eigentliche Gegenstand der kultischen Verehrung Jahwes im Tempel Ex 20, 24; Hi 1, 21; Ψ 103, 1; 113, 2 u. a. m., dem auch Opfer dargebracht werden.

Die Formel war also gut gewählt als eine Form, in die jeder einen Inhalt nach seinem Gutdünken eingießen konnte. *Wir erkennen aber aus ihr, daß die offizielle Religion*, wie sie in der priesterlichen Dogmatik zutage tritt, *prinzipiell* mit *der Annahme einer leibhaftigen Gegenwart Gottes im Tempel gebrochen hatte.*

15. In der Person des *Hesekiel* verbindet sich die prophetische und die priesterliche Form altisraelitischer Gotteserkenntnis, freilich steht seinem eigentlichen Wesen die letztere näher als die erstere. Als Priester steht er aber auch den Anschauungen des Volkes näher als seine prophetischen Vorgänger, denn die priesterliche Religion, sofern sie nicht etwa, wie z. B. in Ägypten, als Geheimlehre auftritt, will auf das Volk wirken, sie hat deshalb auch ein gewisses Interesse daran, die populäre Glaubens- und Denkweise zu erhalten und höchstens ein wenig zu normieren und auszugleichen. Dieser reaktionäre Zug des Priestertums hat sich bis in die Gegenwart erhalten. Bei Hesekiel kommt hinzu, daß er im Vergleich zu den älteren Propheten in nur sehr bescheidenem Maße als Dichter zu werten ist, um so

weniger dürfen wir seine in das Gebiet volkstümlicher Anschauungen oder mythologischer Vorstellungen gehörigen Äußerungen als dichterische Einkleidung auffassen.

Für Hesekiel steht die Idee, daß Jahwe der Landesgott Israels und mit engen Banden mit seinem Tempel auf dem Zion verknüpft sei, im Mittelpunkte des religiösen Denkens (s. Stade, Alttest. Theol. § 127, 3 und 128, 1). Wieviel sinnlicher und anthropomorpher seine Gottesvorstellung ist als die seiner großen Vorgänger, zeigt sich in seiner Darstellung der göttlichen Erscheinung, wie sehr er sich auch einer gewissen Zurückhaltung und Umschreibung befleißigt. So redet er nicht von יהוה selber, sondern meist von einem כבוד יהוה, er bedient sich zur Umschreibung der einzelnen Teile der göttlichen Gestalt der Ausdrücke דמות 1, 5. 10. 13. 16. 22. 26; 8, 2; 10, 1. 10. 21. 22 oder מראה 1, 13. 16. 27. 28; 8, 2 (lies nach LXX איש statt אֵשׁ) 8, 4; 10, 22; 40, 3 (hier ist der מלאך יהוה, der Repräsentant Jahwes gemeint, s. Krätzschmar zu 9, 2) 43, 3 oder תבנית 8, 3; 10, 8 oder mehrerer zugleich 1, 26. 28; 10, 1, aber das sind nur Worte, die die plastischen Formen seines Gottesbildes rein äußerlich etwas verhüllen. Zum ersten Male erblickt er den כבוד יהוה am Kanal Kebar in Assyrien Kap. 1, die Erscheinung kommt von Norden her auf ihn zu 4; der Prophet sieht zuerst nur eine von Lichtglanz umgebene Wolke 4, dann aber, je näher sie herankommt, vermag er die einzelnen Teile, aus denen die Erscheinung zusammengesetzt ist, zu unterscheiden: die Kerube, die hier freilich noch nicht als solche bezeichnet sind 5—12 (doch siehe 10, 1 ff.), die feurigen Kohlen 13 f. und die beseelten Räder 15—21, über ihnen das sapphirfarbene Firmament, das den Thron der Gottheit trägt 22—26, und endlich auf dem Throne sitzend Jahwe selbst דמות כמראה אדם, zur Hälfte glänzend wie Glanzerz (עֵין חַשְׁמַל), zur Hälfte in lichte Feuerlohe gehüllt 27 f. Dieselbe Gestalt hat 8, 3 Hüften und Hände (תבנית יד), die den Propheten an die Locke fassen 8, 3, dann freilich schiebt sich die רוח als Führerin Hesekiels ein. Die einzelnen Züge dieses Gemäldes, das sich in der visionären Phantasie des Propheten malte, entstammen zum größten Teile der populären Vorstellungswelt, wie die Gewitterwolke, der Sturmwind (1, 4) und die Sapphirfliese (cf. Ex 24, 10 S. 21), bereichert durch mancherlei Anleihen an die babylonische Mythologie, wie die Keruben, die den göttlichen Thronwagen tragen, mit den Menschen-, Stier-, Löwen- und Adlergesichtern, die Räder mit den Augen (Stade, Theol. § 127, 5, KAT[3] S. 631 f.) u. a.

Die zweite Erscheinung des כבוד יהוה hatte der Prophet in der Biḳ'a von Til Abûb 3, 22 ff. (zum Namen cf. Krätzschmar zu

3, 15). Diese Erscheinung ist der am Kebar der Form nach verschieden, denn Hesekiel unterscheidet späterhin geflissentlich die Erscheinungsform am Kebar und die in der Biḳ'a; jene erste umfaßte die ganze Herrlichkeit mit dem Thronwagen, die zweite aber nur den כבוד יהוה im engeren Sinne. 8, 4 schaut Hesekiel die Herrlichkeit Jahwes wie in der Talebene und 43, 3 schaut er dieselbe wie damals, als Jahwe erschien, um die Stadt zu vertilgen 8, 4, und sein Gefährt (ותראה הרכב אשר ראיתי LXX Corn. Siegfr. Krätzsch.) glich dem am Kebar. Der in der Biḳ'a erschienene כביד יהוה ist also der כביד im engeren, der am Kebar erschienene der כביד im weiteren Sinne. Ebenso sagt Hesekiel, nachdem Jahwe den Thronwagen bestiegen hatte 10, 20: Das ist die חיה, unter Jahwe befindlich, die ich am Kebar geschaut hatte. Auch sonst tritt diese Unterscheidung hervor, so versteht Hesekiel unter dem כבוד יהוה die ganze Erscheinung 3, 12; 43, 2 und die auf dem Throne sitzende Gestalt Jahwes 1, 28; 8, 4; 9, 3 (10, 4, wenn echt); 10, 18 f., vielleicht auch 10, 20 (nach Krätzschmars Konjektur) und 11, 22. Nach v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes gebraucht Hesekiel den Ausdruck כביד יהוה nur in dem engeren Sinne (S. 26 f.).

Wenn nun auch dieser Gott Hesekiels dadurch, daß sich seine Macht über die fremden Götter erstreckt, und daß er ihre Geschicke lenkt, daß ihm gegenüber alle übrigen Götter גלולים, שקוצים und אלילים sind, über die Schranken des altisraelitischen Landesgottes weit erhoben ist und dadurch Hesekiel dem Monotheismus sehr nahe steht (s. Stade, Theol. § 127, 4), so genügen doch jene oben angeführten Anzeichen einer Vermenschlichung der Gottheit bei Hesekiel, um die Frage nach einer Wohnung Jahwes nach der Vorstellung des Hesekiel aufzuwerfen, und wir werden erkennen, daß auch in dieser Beziehung Hesekiel den populären Anschauungen weit näher steht als die alten Propheten.

Hesekiel gewährt uns in Kap. 8—11 Einblick in eine Vision, in der er das Gericht über Jerusalem schaut und gleichzeitig Zeuge ist, wie Jahwe — infolge der Verunreinigung des Tempels durch zweierlei Greuel, die in ihm getriebene Abgötterei und die Leichen der Könige (43, 7) — den Tempel und die Stadt verläßt. Der Prophet fühlt sich im Geiste an den Eingang des inneren Tempeltores zu Jerusalem versetzt 8, 3, „dort befand sich die Herrlichkeit des Gottes Israels gleich dem Anblick, den ich hatte in der Talebene“ 4, also ohne den Thronwagen (s. oben).

Nach Krätzschmar deutet das, an sich bei Hesekiel sonst recht farblose, שָׁם V. 4 auf den Aufenthalt Jahwes im Allerheiligsten, da es „schon die Logik erfordert, daß in diesem Stücke, in dem

das Hauptgewicht auf dem nach Vernichtung der Stadt sich vollziehenden Abzuge Jahwes liegt, Jahwe am Anfange desselben an der Stätte vorgeführt wird, die bis dahin sein unausgesetzter Wohnsitz in Jerusalem gewesen ist, um ihn dann allmählich von da seinen Abmarsch nehmen zu lassen". Die Auffassung wird begründet durch 9, 3, wo es heißt, daß sich die Herrlichkeit Jahwes von den Keruben, auf denen sie gewesen war, erhoben habe und an die Schwelle des Hauses getreten sei. Da nun 8, 4 der Kebōd Jahwe nur im engeren Sinne gemeint ist, so folge daraus, daß hier unter den Keruben nicht die Träger des Thronwagens, sondern die Kerube über der Lade gemeint seien. So auch Dav. H. Müller, Ezechielstudien, 1904, S. 26 f. So sehr dieser Sachverhalt auch zugunsten unserer Überzeugung, daß noch Hesekiel Jahwe im Tempel habe wohnen lassen, spräche, so ist die Annahme Kr. s meines Erachtens doch unwahrscheinlich und beruht auf dem Bestreben, alle, auch die kleinsten Widersprüche in der Prophetenschrift auszugleichen. Daß שָׁם hier auf eine im Zusammenhange gar nicht genannte Lokalität gehen soll, ist ebensowenig anzunehmen, wie daß in 8, 4 die Kerube andere seien als die sonst überall gemeinten Kerube am Thronwagen. שָׁם kann nach dem Zusammenhange nur auf V. 3, den Eingang des inneren Tores zurückgehen, was auch jeder unbefangene Leser aus V. 4 entnehmen wird. Ich glaube, wir werden der Sachlage gerechter bei der Konstatierung, daß Hesekiel, so sehr er sich auch bemüht, alle Einzelheiten genau zu berichten, doch oft recht wenig anschaulich schildert. Daß Jahwe, im Allerheiligsten wohnend, über das Tempelgebäude hinausragt (Kr.), ist eine wenig natürliche Vorstellung und auch schwerlich Jes 6 vorausgesetzt. Gerade das Geheimnisvolle der Unsichtbarkeit der im Dunkeln wohnenden Gottheit ist dasjenige, was das religiöse Moment dieser Vorstellung ausmacht.

Jahwe hatte am inneren Tempeltore Aufstellung genommen, um Hesekiel die Greuel zu zeigen, die ihn veranlaßten, den Tempel zu verlassen. Von hier führt den Propheten nicht ein zu ergänzender Geist (Krätzschmar), sondern derselbe Jahwe, der den Propheten am Schopf ergriffen und von Babylon nach Jerusalem geführt hat, in den Vorhöfen des Tempels umher 8, 7. 14. 16. Die דמות כמראה אִישׁ, die die תבנית יד nach dem Propheten ausstreckt 8, 2 f., wird genau in der Weise beschrieben, wie 1, 27 der כבוד יהוה und ist natürlich auch dasselbe Wesen, das Hesekiel in der Biḳʿa gesehn hat 8, 4 (ebenso Joh. Herrmann, Ezechielstudien, Leipzig 1908 S. 15). Also der Gott, der Hesekiel nach Jerusalem

geschleppt hat, ist derselbe, den Hesekiel bei seiner Ankunft am Tempeltore stehn sieht; wie sich der Prophet das vorgestellt hat, erfahren wir nicht.

Mit 9, 3 beginnt nun der eigentliche Auszug Jahwes aus seinem Heiligtum; Jahwes Kabod befindet sich bereits auf der Tempelschwelle, von wo aus er das Strafgericht über Jerusalem leitet. Der Thronwagen steht währenddessen zur Rechten des Tempelhauses, also im Süden, er wartet hier so lange, bis Jahwes Herrlichkeit ihre Gerichte an dem sündigen Volke vollzogen hat.

10, 4 heißt es, daß Jahwe sich noch einmal von den Keruben erhebt zur Schwelle, und daß sich Haus und Vorhof mit der Wolke und dem Glanze Jahwes erfüllt. Dieser Vers schließt aber 9, 3 aus, wo sich Jahwe bereits auf die Schwelle des Tempels gestellt hat, er wird deshalb als Zusatz zu streichen sein (so auch v. Gall a. a. O. S. 30, Krä. z. St., Jahn, Das Buch Ez. auf Grund der LXX hergestellt, Leipzig 1905 und Joh. Herrmann S. 16). Der Zusatz, der nichts als eine Wiederholung von 9, 3 ist, kann leicht von jemandem stammen, der die feine Unterscheidung von der Herrlichkeit Jahwes im weiteren und im engeren Sinne nicht durchfühlte und deshalb die anstößige Vorstellung vermeiden wollte, als habe der Mann in dem Linnenkleide die glühenden Kohlen unter dem Thronsitze, auf welchem Jahwe selber saß, hervorgeholt.

Nachdem das erste Strafgericht an den Bewohnern von Jerusalem vollzogen, besteigt Jahwe den Thronwagen vor den Augen des Propheten und fährt bis zum östlichen Tore, wo das Gefährt haltmacht 10, 18 f. Dieses Haltmachen ist nach dem jetzigen Textbestande dadurch motiviert, daß noch ein neues Strafgericht über 25 Jerusalemiten zu erfolgen hat. Das Kap. 11, in dem dieses Strafgericht geschildert wird, steht aber wahrscheinlich an verkehrter Stelle. 11, 22 f. schildert dann den endgültigen Auszug Jahwes aus der Stadt. Danach ist das Haltmachen am Osttore nicht begründet, vielleicht hängt also dieses Moment mit der Einschaltung des Kap. 11 zusammen — für unsere Frage ist das übrigens ziemlich gleichgültig. Durch das Osttor verläßt die Herrlichkeit Jahwes ihren angestammten Wohnsitz und macht auf dem Berge im Osten der Stadt halt. Damit entschwindet die Gottheit den Blicken des Propheten, denn der im Osten liegende Ölberg schließt den Horizont der Stadt nach dieser Seite hin ab (v. Orelli).

43, 1 ff. schildert dann der Prophet den Wiedereinzug Jahwes in den zukünftig neuerbauten Tempel für immer V. 9. Jahwe kommt wieder vom Osten herbei, wohin er 11, 22 f. verschwunden war, es ist dieselbe Erscheinung wie am Kebar und die Gestalt

auf dem Throne dieselbe wie 8, 4. Die Herrlichkeit Jahwes bezieht sodann den Tempel und, ebenso wie 8, 3 f., erblickt Hesekiel auch dieses Mal vom inneren Vorhofe aus, wie sie das Haus erfüllt 5. Dann vernimmt der Prophet eine Stimme, die zu ihm spricht: „Menschensohn, siehst du die Stätte meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, wo ich inmitten der Israeliten nun für immer wohnen will? und nicht sollen die vom Hause Israel ferner meinen heiligen Namen verunehren, sie und ihre Könige, durch ihre Abgötterei und die Leichen ihrer Könige . . .“ 43, 6 f. Endlich wird der Prophet an das Osttor geführt, um sich davon zu überzeugen, daß es verschlossen ist 44, 1 f. Dieses Tor soll nämlich für immer für Menschen verschlossen sein, da Jahwe durch dasselbe eingezogen ist und es deshalb heilig und für Menschen unzugänglich geworden ist — ein durchaus antiker Gedanke, der uns in naiverer Form 1 Sam 5, 5 begegnet.

Der Prophet entwirft hier also ein für unsere Zwecke recht deutliches Gemälde davon, wie er sich Jahwes Wohnen im Tempel vorstellt. Die einzelnen Züge des Bildes tragen sehr sinnliches Gepräge, wir finden mehr Vorstellungen, die den Priester, als solche, die den Propheten verraten. Ein prophetisches Moment tritt vielleicht darin zutage, daß er das Ganze in die Form einer Vision kleidet und diese als einen Einblick in den Himmel bezeichnet 1, 1. Darin werden wir einen Fingerzeig haben, daß auch für Hesekiel das Wohnen Jahwes im Himmel eine geläufige, ja die höhere Vorstellung ist, der gegenüber diejenige vom Wohnen im Tempel aber die wichtigere und lebendigere ist. Es ist immerhin auffallend, daß Hesekiel nicht den deuteronomischen Ausdruck vom Wohnen des Namens Jahwes im Tempel aufgenommen hat, während er doch sonst in seinem religiösen Denken von D stark beeinflußt ist.

Auch einige Einzeläußerungen, die neben jenem zusammenhängenden Abschnitte, der den Auszug und Wiedereinzug der Schekina schildert, über die Bedeutung des Tempels bei Hesekiel vorkommen, sind hier zu erörtern. Wenn z. B. Hesekiel 43, 7 von dem מקום כפות רגלי redet, so bedeutet dieser Ausdruck dasselbe, was sonst הדום רגלי יהוה Jahwes Fußschemel genannt wird (Thr 2, 1; 1 Chr 28, 2; Ψ 99, 5; 132, 7; Jes 66, 1). Mit diesem Ausdrucke verbinden sich verschiedene Vorstellungen, so bezeichnet er 1 Chr 28, 2 deutlich die Lade, wie die Parallele ארון ברית יהוה lehrt, ebenso Ψ 132, 7, der eine Episode aus dem Leben Davids zum Inhalte hat — auch ohne daß man nötig hätte, mit Duhm לאביר יעקב in לארונו V. 6 zu verwandeln. Ψ 99, 5 steht הדום רגליו und in dem sonst völlig gleichen Kehrverse V. 9 an der entsprech

den Stelle הר קדשי, woraus wir auch auf ein paralleles Verhältnis des einen zum andern schließen dürfen. Thr 2, 1 ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob unter ה׳ ר׳ die Lade oder nicht wahrscheinlicher der Zion zu verstehen ist S. 201, wie Jes 60, 13 der Ausdruck מקום רגלי. Endlich ist Jes 66, 1 darunter die Erde verstanden im Gegensatz zum Himmel, wo Jahwes Thron ist, ebenso Mt 5, 35; Act 7, 49. Als älteste Bedeutung wird man naturgemäß die auffassen, die die heilige Lade den Fußschemel Jahwes nennt. Diese Benennung muß entstanden sein, als man die ursprüngliche Bedeutung der Lade nicht mehr kannte und auch die strenge Gleichsetzung von Jahwe und Lade nicht mehr durchführte. Man wußte nur, daß beide im Sanktuarium des Tempels zu Hause waren und dachte sich vielleicht Jahwe über der Lade thronend — ohne daß ich damit sagen will, daß die Lade von vornherein ein Götterthron gewesen sei. Da unsere Stelle (43, 7) die älteste ist, so könnte man daraus schließen, daß sie auch jener ältesten Auffassung am nächsten stände, aber Hesekiel nimmt sonst nirgends Notiz von der Lade, weshalb man hier wohl besser an das Tempelhaus denkt[1]).

In der herrlichen Zukunft, die dem wiedervereinten Volke bevorsteht, wird Jahwe eine ברית שלום und eine ברית עולם mit seinem Volke schließen auf Grund dessen, daß sein Heiligtum in ihrer Mitte und seine Wohnung sich über ihnen (עליהם) befindet 37, 26 f. Das עליהם kann nur auf die überragende Lage des Zionstempels über der Stadt gehen — in der messianischen Zeit dachte man sich den Berg Zion seiner hohen Bedeutung entsprechend viel höher als in Wirklichkeit 17, 22; 40, 2 —, und nicht etwa wie z. B. Hitzig wollte, auf die über dem irdischen Tempel befindliche himmlische Wohnung Jahwes — eine dem Hesekiel durchaus fernliegende Vorstellung.

7, 22 nennt Hesekiel den Tempel Jahwes צְפִין „Kleinod“ und stellt als Höhepunkt der Schrecknisse durch die Chaldäer hin, daß sie in ihn eindringen und ihn entweihen werden. Das ganze Buch Hesekiel klingt endlich (48, 35) aus in dem „Kernpunkt des Zukunftsideals“ (Krä.): daß Jahwe für alle Zeiten in Jerusalem wohnen werde, dafür bürgt der zukünftige Name der Stadt יהוה שָׁמָּה[2]).

In Hesekiel haben wir einen Mann kennen gelernt, der noch sehr stark in dem volkstümlichen Denken seiner Zeit befangen ist, wenn auch daneben die Wirksamkeit der älteren Propheten

---

[1]) Es ist das natürlich kein Widerspruch, daß die jüngeren Stellen wie 1 Chr 28, 2 und Ψ 132, 7 die ältere Vorstellung, die ältere Stelle aber eine jüngere Vorstellung enthalten.

[2]) שמה ist als die vollere und feierlichere Form für שם aufzufassen.

nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben war (Stade, Theol. § 127, 2). Für die Entwicklung der späteren jüdischen Theologie ist Hesekiels Buch von eminentem Einflusse gewesen, auf ihn gehen eine große Anzahl religiöser termini zurück, die zum unveräußerlichen Inventar des messianisch-eschatologischen Sprachschatzes gehören, aber auch viele religiöse Gedanken, besonders die Vorstellungen vom Tage Jahwes als Gericht über die Heiden und Weltgericht, u. v. a. (Stade, Theol. § 128, 7). Es ist deshalb von vornherein für wahrscheinlich zu halten, daß der bei Hesekiel zentrale Gedanke von Jahwe im Tempel auch auf das Denken des nachexilischen Judentums bestimmend eingewirkt hat. Daneben wird man aber auch den Einfluß der älteren Propheten, deren geistigerer Gottesbegriff eine derartige räumliche Beschränkung der Gottheit ausschließt, in die Wagschale legen müssen. Wir stehen also im folgenden vor der Aufgabe, zu untersuchen, inwiefern sich der Einfluß dieser beiden Faktoren in den religiösen Anschauungen der nachexilischen Zeit geltend gemacht hat.

16. In recht enger literarischer Abhängigkeit von Hesekiel stehen Klagelieder Kap. 2 und 4 (cf. zu der Abhängigkeit Nägelsbach in Langes Bibelwerk Teil 15 und Löhr in ZATW 1894 S. 46 und 47 f.) Beide Lieder haben die Klage über die Zerstörung Jerusalems zum Inhalt, man sollte also wohl erwarten, daß der hesekielische Zentralgedanke von der durch Jahwes Abzug aus Jerusalem und seinem Tempel geschaffenen Notlage lebhaft zum Ausdruck käme. Dem ist aber nicht so. Der Inhalt der Klage ist weit mehr die soziale Not und der Triumph der Feinde als die Entfernung von Jahwe und das Aufhören des Kultus 2, 6. 7. 9. Was sonst für unsere Frage an Stellen etwa in Betracht käme, wäre 2, 1: „Wie hüllt in Wolken der Herr die Tochter Zion, schleudert vom Himmel auf die Erde die Pracht Israels und gedenkt nicht seines Fußschemels am Zornestage“. Jahwes Fußschemel bedeutet z. T. die Lade, z. T. den Zion oder genauer, das Heiligtum auf dem Zion, z. T. die ganze Erde (cf. S. 199 f.); in diesem Klageliede über Jerusalems Untergang wird man am wahrscheinlichsten an das Heiligtum auf dem Zion denken. Der Ausdruck; „Aus dem Himmel herabschleudern“ wird wegen der Parallele: „In Wolken hüllen“ als bildlicher Ausdruck zu fassen sein, ähnlich wie auch wir den Ausdruck „Aus dem Himmel fallen“ gebrauchen. Die Klage, daß Jahwe seine „Hütte“ (שֻׂכּוֹ wird wie Ψ 76, 3 den Tempel bedeuten) zerstört, seinen Festort vernichtet hat V. 6 f., setzt zwar eine weitgehende Würdigung des Tempels voraus, das ist aber in dieser Zeit so gut wie selbstverständlich.

In die Zeit des Exils gehört auch Klag 5, die Ḳina der in Jerusalem Zurückgebliebenen. Auch sie schildern vor allem ihre Notlage auf den Trümmern ihrer Vaterstadt. In V. 16 נפלה עטרת ראשנו wird die „Krone unseres Hauptes“ von manchen (Thenius u. a.) auf dén Zion gedeutet, der Ausdruck kann aber auch manches andere bedeuten, wahrscheinlich ist er bildlich zu fassen. In V. 18f.: Unser Herz ist matt geworden „über den Berg Zion, daß er verwüstet ist, Füchse über ihn herschleichen — Du aber (ו Verss.), Jahwe, thronest ewig, dein Thron währet von Geschlecht zu Geschlecht“ sieht Löhr eine Gegenüberstellung der irdischen vergänglichen und der himmlischen ewigen Wohnung Jahwes. Aber abgesehen davon, daß die Ursprünglichkeit des Verses 18 nicht zweifellos ist (s. Budde z. St.), wird V. 19 mehr als ein selbständiges Stück, eine Art Bekenntnis zur Unvergänglichkeit Jahwes in Form einer liturgischen Formel sein wie Ψ 9, 8; 102, 13.

Kann man in Hesekiel den typischen Vertreter einer priesterlichen Form israelitischer Frömmigkeit erblicken, auf der gleichen Linie stehend wie die Deuteronomisten, auch einschließlich der prophetischen Momente seiner Wirksamkeit, so ist Deuterojesaia durch und durch Prophet, der letzte große Prophet des alten Israel, der wohl den höchsten und reinsten Gottesbegriff hat, der auf dem Boden des alten Testaments zu finden ist (Abschn. VI Kap. 8). Eine großartige dichterische Phantasie belebt seine Bilder und Vergleiche, deshalb müssen wir uns mehr als bei den übrigen Propheten hüten, seine Äußerungen zu pressen, um aus ihnen etwa ein System seiner religiösen Weltanschauung heraus zu konstruieren. Man muß sich hüten, den Siegeszug Jahwes durch die wunderbar geebneten Pfade der Wüste 40, 3 f. 10 etwa auf eine Stufe stellen zu wollen mit dem feierlichen Einzug der Schekina in den Tempel bei Hesekiel. Bei Deuterojesaia zieht Jahwe an der Spitze seines Volkes, die beide eng zueinander gegehören, in die Tore Jerusalems ein. Ebenso geht Jahwe auch vor Cyrus her, um ihm die Wege zu ebnen 45, 2. 13. Das heilige Land nennt er 47, 6 Jahwes Erbe. Für Dtrjes ist es nicht, wie für Hesekiel, ein egoistisches Motiv Jahwes, das ihn drängt, seine angestammte Wohnstätte auf dem Zion wieder einzunehmen, aus der er gegen seinen Willen durch die in ihm verübten Greuel vertrieben war Hes 8, 6; 43, 6—9, sondern für Dtrjes war es das Mitleid mit der in Trümmern liegenden Stadt 49, 14—16; 51, 3; 52, 9. Das ist ein Motiv, das Jahwe selbst außerhalb der Tempelidee stellt, er selbst hat kein persönliches Interesse an der Existenz des Zion und Jerusalems, aber um des Volkes willen, das sich unter den Trümmern der Stadt in großer Not befindet, hilft er

zum Wiederaufbau. Aus Mitleid auch kehrt Jahwe nach dem Zion zurück 52, 8, nicht um im Allerheiligsten des Tempels zu verschwinden, sondern um sein armes Volk zu erlösen V. 9, und er bildet Vorhut und Nachtrab zugleich V. 12. Von irgendwelchem Interesse an Jahwes Tempel ist bei Deuterojesaia nichts zu spüren, der Tempel wird mit keiner Silbe erwähnt; nur Affekte der Güte und Barmherzigkeit sind es, die Jahwe zu den unglücklichen Bewohnern der Trümmerstätte hinziehen. Der Ausdruck: „Jahwe kehrt zurück nach Zion“ ist also nicht im Sinne Hesekiels empirisch zu deuten, auf erhabenem Throne, getragen von dem Kerubenwagen, sondern im höheren, religiösen Sinne wie Mt 18, 20.

Unter den Juden, die nach dem Edikt des Kyrus nach Jerusalem zurückkehrten, hat die plastische Form der Religiosität des Hesekiel weit mehr den Sieg behalten, als die ideal prophetische des Deuterojesaia. Die Trümmerstätte, die sie in ihrer Heimat vorfanden, war wenig geeignet, den Glauben an den nunmehrigen Anbruch der messianischen Zeit, wie Deuterojesaia mit so flammenden Worten verheißen hatte, in ihnen zu kräftigen und zu beleben. Die Not der Gegenwart entsprach so ganz und gar nicht den kühnen Hoffnungen des Propheten; es lag daher in der Natur der Sache, daß man die Hoffnung weiter in die Zukunft hinausschob. Die Juden haben ihre messianische Hoffnung immer von einer Periode in die andere mit hinübergenommen, alle Enttäuschungen konnten ihre Hoffnungsfreudigkeit auf die Dauer nicht erschüttern; je trostloser die Gegenwart war, in desto glühenderen Farben malte man sich die Zukunft.

In der ersten nachexilischen Zeit knüpfte man die Zukunftshoffnung an zweierlei, nämlich einmal an den Wiedereinzug Jahwes in seinen Tempel und zweitens an das Erscheinen des messianischen Königs. Wie nahe man diesen Zeitpunkt gekommen dachte, geht daraus hervor, daß Haggai (2, 23) und Sacharja (3, 8; 4, 6. 9 f. 14; 6, 10 ff.) in Serubbabel den Messias zu erkennen glaubten. Beide Propheten erachteten es denn auch für ihre dringendste Aufgabe, für die schleunige Inangriffnahme des Tempelbaues zu wirken, denn der Bestand des Tempels war die Voraussetzung des Anbruches der messianischen Zeit. Beide stehen also in viel engerer Beziehung zu Hesekiel als zu Deuterojesaia. Haggai knüpft an eine Teuerung im Lande 1, 5. 6. 10 f., die er nach antiker Anschauung als ein Zeichen von Jahwes Zorn deutet, und zwar darüber, daß der Tempelbau noch immer nicht ernstlich betrieben und dadurch die messianische Zeit, da Jahwe sich verherrlichen werde 1, 8; 2, 6—9, aufgehalten wurde.

Auch Sacharja knüpft an den Bau des Tempels den Anbruch der heiligen Zeit: wenn Jahwe kommt, um in der Mitte seines Volkes zu wohnen 2, 14; 8, 3, dann beginnt das messianische Reich 2, 15 ff.; 8, 4 ff. Der Grundstein zum neuen Tempel war bereits gelegt im September 520. Sacharja erwartet, daß Serubbabel den Schlußstein legen 4, 7, und daß Josua ben Josadak die Oberaufsicht über den Tempel übernehmen werde. Der Tempel wurde 516 vollendet, also bald nach dem Auftreten der beiden Propheten, aber die an ihn geknüpften Hoffnungen blieben aus, Serubbabel wurde nicht messianischer König. Es scheint, daß die persische Regierung von der Verehrung dieses „messianischen Königs“ Serubbabel Wind bekommen und ihn deshalb abgerufen oder beseitigt hat. Mit ihm verschwindet das Geschlecht der Davididen aus der Weltgeschichte.

Man schloß aus der noch immer herrschenden Notlage, daß Jahwe noch immer seinen Tempel nicht bezogen habe. Diese aus der Not und Entbehrung erschlossene Annahme herrscht noch zur Zeit des Maleaki. Maleaki begegnet gewissen Stimmungen seiner Landsleute, die durch die immer wieder getäuschten Hoffnungen an Gott irre geworden waren, mit den Worten: „Plötzlich kommt Jahwe, der Herr, den ihr suchet, zu seinem Tempel“ und hält ein schweres Läuterungsgericht ab 2, 17; 3, 1 ff. Zu Maleakis Zeit war der Tempel schon wieder eifrig in Gebrauch genommen, ja es hatten sich schon allerlei Schäden eingestellt 1, 11—14; 3, 3 f. 8 ff., die deutlich erkennen lassen, daß die religiöse Begeisterung, die zweifellos der Tempeleinweihung gefolgt war, im Abflauen begriffen war, daß die Spannung und Erwartung der Nähe der großen Zeit schon sehr abgenommen hatte. Maleaki hatte gegen starke skeptische Regungen im Volke anzukämpfen 3, 14 f.

Die Laxheit im Opferkulte könnte man vielleicht daraus erklären, daß die Überzeugung, Jahwe sei ja doch nicht im Tempel, die Juden veranlaßte, die minderwertigeren Tiere für das Jahweopfer zu verwenden. Es scheint aber doch, daß die Erwartung, Jahwe kehre zu seinem Tempel zurück, nicht mehr in dem wörtlichen Sinne verstanden wurde, wie vielleicht noch von Hesekiel. Dafür spricht z. B. die Antithese 3, 7: „Kehrt ihr zu mir zurück, so kehre ich zu euch zurück“. Die Worte erhalten eine nähere Erklärung im folgenden: Die Rückkehr zu Jahwe besteht darin, daß die Juden Jahwe nicht mehr betrügen (קבע), dadurch, daß sie die Abgaben und den Zehnten kürzen; und Jahwes Rückkehr besteht darin, daß er die Schleusen des Himmels öffnet und seinen Segen über das Land ausgießt. Also wie das eine, so wird auch das andere im übertragenen Sinne zu deuten sein.

Der Tempel ist das Heiligtum, das Jahwe lieb hat 2, 11. Das Kommen Jahwes ist etwa gleichbedeutend mit dem Beginn des Wohlstandes der zionitischen Gemeinde und weiter mit dem Anbruch der messianischen Heilszeit.

Die wahre Meinung über Jahwes Wohnen im Tempel kommt unverhohlen zum Ausdruck, wenn es gilt, den Bau eines gegnerischen Tempels zu hintertreiben. So schleudert der Prophet in Jes 66, 1 den Samaritanern, die den Bau eines Tempels auf dem Garizim planen (so Duhm und Marti) die Worte entgegen: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel, was wäre das wohl für ein Haus, das ihr mir bauen könntet, was wäre das wohl für eine Stätte, da ich ruhen könnte“? Der Verfasser dieses Kapitels, Tritojesaia, ist wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Verfassers des Buches Maleaki. Aus dieser Zeit, etwa Mitte des fünften Jahrhunderts, wird die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel schon als ein Kampfesmittel benutzt, um die Torheit eines Tempelbaues zu beweisen und die einem solchen zugrundeliegende Idee ad absurdum zu führen. Wir haben hier ein Zeichen, daß man sich des großen Widerspruches zwischen der Tempelvorstellung und der Himmelsvorstellung schon bewußt war. Der Ausdruck „Fußschemel“ bezeichnet hier die ganze Erde. 60, 13 steht מקום רגלי in Parallele mit מקום מקדשי, darin sieht Duhm den „theologischen Vorbehalt, daß Jahwe eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Teil von ihm, besitzt.“ Sonst nennt Tritojesaia, der in Anschauungen und Terminologie sich eng an Deuterojesaia anschließt, wenn auch in wenig kongenialer Weise (cf. Duhms Bemerkungen zu 58, 8), übrigens auch von Hesekiel ziemlich stark beeinflußt ist (vgl. z. B. 59, 2 mit Hes 8, 6; 43, 7; Jes 60, 19 f. mit Hes 43, 2 u. a.), gleichwohl den Tempelbezirk „Jahwes Haus“ 56, 5. 7; 60, 7; 66, 20, oder „Jahwes Bethaus“ 56, 7, d. i. ein Haus, wo die Menschen mit ganz besonderer Aussicht auf Erhörung beten, wie in den deuteronomischen Partien von 1 Kö 8. Der Zion ist 56, 7; 65, 11; 66, 20 Jahwes heiliger Berg — 65, 25 bezeichnet הר קדשי freilich das ganze judäische Bergland —, Jerusalem die heilige Stadt 60, 14. 66, 6 ist der Tempel der Ausgangspunkt, von wo aus Jahwe donnernd seinen Feinden heimzahlt, ähnlich wie Am 1, 2; Jo 4, 16, wir haben hier die allbekannte Wendung, die seit dem Deboraliede die hebräische Literatur durchzieht. Daneben thront Jahwe auch im Himmel 63, 15; 57, 15; 58, 4. Tritojesaia ist besonders wertvoll als Beweis dafür, wie weit die Terminologie und die in ihr eigentlich enthaltenen Anschauungen oft auseinander gehn können; er redet vom Tempel als von Jahwes Haus, von

wo Jahwe zur Ausführung seiner Strafgerichte herbeikommt, und doch wirft er den Gedanken, daß der Himmel und Erde umfassende Weltgott in einem Hause wohnen könnte, weit von sich.

In Esra und Nehemia haben wir wieder zwei Vertreter der priesterlichen Form der Religiosität, sofort erkennen wir, daß sie den älteren und volkstümlichen Ideen näher stehen. So begegnet uns Neh 1, 9 die bekannte deuteronomistische Phrase, daß Jahwe seinen Namen im Tempel wohnen läßt, und in den Memoiren des Esra lesen wir in einem (ob echten?) Edikt des Artaxerxes von dem „Gotte Israels, dessen Wohnung in Jerusalem ist" 7, 15. Wenn Esra betet, so breitet er seine Hände aus zu Jahwe 9, 5, und zwar nach 10, 1 und 6 in der Richtung nach dem Tempel; denn Jerusalem ist nach 9, 8 Jahwes heilige Stätte, und Nehemia wagt nicht, das Hekal des Tempels zu betreten, da ihm das den Tod bringen würde 6, 11. Letzteres hängt mit der Vorstellung, daß Jahwe sich leibhaftig im Tempel befindet, aufs engste zusammen, denn der unmittelbare Anblick Gottes tötet. Wir haben hier also Anschauungen und Praktiken, wie sie in der ersten Königszeit noch unter dem frischen Eindruck der Bedeutung des Tempels als Jahwes Wohnstätte nicht gewissenhafter geübt werden konnten. Daneben aber wird Gott in den Büchern Esra und Nehemia meistens אלהי השמים genannt Esr 1, 2; 5, 12; 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23, Neh 1, 4. 5; 2, 4. 20. Diese Gottesbezeichnung findet sich auch sehr häufig bei Daniel, wo, wie auch in Esra und Neh, der geflissentliche Gebrauch dieses Namens einem bestimmten diplomatischen Zwecke dient (s. dazu Abschn. VI Kap. 6). Nach Neh 9, 27 f. erhört Jahwe im Himmel die Gebete seines Volkes, es liegt darin derselbe Gedanke, der in 1 Kö 8 mehrfach das Wort השמים, sowie den Vers 27 einschieben ließ (S. 187).

Wir erkennen aus den Büchern Esra und Nehemia, daß die religiösen Gebräuche und Riten, die die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Allerheiligsten des Tempels zur Voraussetzung haben, noch vorherrschen und mit peinlicher Scheu beobachtet werden, aber die religiösen Vorstellungen, aus denen die Kultuspraxis herausgeboren ist, sind selber neue geworden. Bei Männern wie Esra und Nehemia, von denen wir annehmen dürfen, daß sie sich über den Inhalt ihres religiösen Denkens und Glaubens irgendwie Rechenschaft abgelegt haben, wird die Tempelvorstellung durch die Himmelsvorstellung antiquiert. Die religiösen Sitten sind stabiler als die religiösen Vorstellungen, aber die Sitte beeinflußt andererseits das religiöse Denken der Masse. Wenn so z. B. zur Zeit des Nehemia das Betreten des Hauptraumes des Tempels

als lebensgefährlich galt, und wenn man beim Beten die Ḳibla zum Tempel hin nahm, und wenn der allgemeine Sprachgebrauch Jahwes Namen im Tempel wohnen ließ (so noch häufig in der Chronik), so ist daraus zu schließen, daß es immer noch zahlreiche Kreise gab, die, vielleicht nur instinktmäßig, an der jenen Gebräuchen und Ausdrücken zugrunde liegenden Vorstellung festhielten.

17. Wertvolle Einblicke in das religiöse Denken weiterer Kreise gewähren uns die **Psalmen**. Sie sind weit mehr als alle übrigen Schriften des Alten Testaments unmittelbar aus dem Volke herausgewachsen, in ihnen kommt auch der Laie zum Worte, hier erkennen wir, wie der Mann aus dem Volke im Alltagsgewande gedacht und gefühlt hat, in den Psalmen pulsiert so recht der religiöse Schlag der Volksseele. Prüfen wir aber die einzelnen Aussagen des Psalters, die unser Problem betreffen, so sehen wir, daß sie durchaus nicht einheitlich sind. So verbindet sich das Partizip ישב teils mit בשמים 2, 4; 123, 1, an letzterer Stelle הישבי, weshalb man an eine alte formelhafte Gottesbezeichnung denken könnte, wie שכני סנה Dt 33, 16 oder הרֹכב בערבות Ψ 68, 5 (S. 72), teils mit בציון 9, 12, ähnlich שֹׁכֵן ירושלם 135, 21. Die alte Formel ישב הכרבים finden wir zweimal 80, 2; 99, 1, einmal heißt Jahwe ישב תהלות ישראל 22, 4. Ähnlich steht es mit היכל (קדש) יהוה, worunter 5, 8; 65, 5; 79, 1; 138, 2 der Tempel, 11, 4; 18, 7 (wegen V. 10); 29, 9 der Himmel, wo sich auch Jahwes Thron befindet 11, 4; 103, 19, verstanden wird, während מהיכלך על ירושלם 68, 30 beides bedeuten kann. Die dieser Ausdrucksweise zugrunde liegende Vorstellung ist die von Jahwe als König oder Richter auf seinem Throne. Auch sonst finden sich beide Vorstellungen häufig in den Psalmen, so wird Jahwes Himmelswohnung bezeugt 14, 2 und 53, 3; 18, 14; 20, 7; 33, 13; 57, 4; 68, 34; 102, 20; 113, 6; 115, 3. 16; 136, 26; 144, 5, wo sich überall das Wort שמים findet, ferner 7, 8; 18, 17; 68, 19; 92, 9; 93, 4; 102, 20; 144, 7, wo מרום steht. Nicht ganz so häufig ist die Rede von Jahwes Wohnen auf dem Zion 24, 3; 26, 8; 43, 3; 65, 2; 74, 2; 76, 3; 84, 8; 99, 2; 132, 13 f. 68, 16 f. heißt es, daß der fruchtbare, vielkuppige Berg Gottes (Sinai) neidisch herabschaut auf den Berg, den Jahwe sich zur Wohnung erkoren und da Jahwe für immer bleiben will (s. S. 68—70), 74, 7 wird der Tempel die Wohnung des Namens Jahwes genannt. Endlich kommt es noch mehrfach vor, daß sich beide Aussagen in einem und demselben Psalme finden, wie 20, 3 neben 7, 14, 2 neben 7[1]), 53, 3 neben 7[1]), 76, 3 neben 9, genau genommen auch 50, 1 f. neben 12, 74, 2 neben 16; 134, 3.

[1]) In V. 7 mit Duhm einen Zusatz, der ein selbständiges Gedicht enthält, zu sehn, ist m. E. nicht nötig.

Wir finden also beide Vorstellungen, die vom Wohnen Jahwes im Tempel und die vom Wohnen im Himmel fast gleichmäßig bezeugt, beide scheinen unbehelligt nebeneinander existiert zu haben, jene vom Wohnen im Himmel vielleicht mehr als theoretisches Dogma, die vom Wohnen im Tempel mehr als praktischer, lebendiger Glaube. Versuchte man, irgendwie beide Vorstellungen miteinander auszugleichen, so sagte man wohl, daß der Zion die Stätte sei, wo der, eigentlich im Himmel befindliche Jahwe unter den Menschen wohnen wolle 68, 16—19 (s. S. 70) und 78, 60 (l. שָׁכֵן statt Piel) vom Silonischen Tempel, der später als der Vorläufer des Salomonischen angesehn wurde, oder man sprach vom Zion als der Stätte, die Jahwe vor allen anderen lieb hat 78, 54. 68; 87, 2; 132, 13f.

Auch die Vorstellung, daß Jahwes eigentlicher Wohnsitz in einem himmlischen Hekal sei, der nach Jes 6 halb als Tempel, halb als Königspalast gezeichnet ist (Abschn. VI, Kap. 4), und sich unmittelbar über dem irdischen Tempel, vielleicht in magischer Weise mit diesem verbunden, befände, kann man als eine Art Kompromiß beider Vorstellungen ansehn. Schon aus Gen 28, 12. 17 wissen wir, daß man z. B. die Kultstätte von Bethel als die Stätte ansah, die dem Eingange des Himmels direkt gegenüberliegt; nach Bethel gelangt Jahwe zuerst, wenn er vom Himmel auf die Erde herniedersteigt. Die naive Vorstellung denkt an eine gewaltige Leiter, die vom Himmel bis auf die Erde reicht. Diese Vorstellung scheint dann später auch auf den Zion übertragen zu sein, an den Stellen, wo der היכל קדש sich im Himmel befindet, wird man ihn über dem irdischen Zion zu suchen haben, gewissermaßen als das Urbild des Ziontempels in göttlicher Vollkommenheit. In ihm befinden sich himmlische Wesen, die Jahwes Lob verkünden, die Seraphe Jes 6 oder die בני אֵלים Ψ 29, 1 f., wie im irdischen Tempel die Sänger und Leviten.

Abgesehn von solchen mehr künstlichen und theoretischen Versuchen, beide Vorstellungen miteinander auszugleichen, erscheint Jahwes Wohnen auf dem Zion als Ausdruck des lebendigen Glaubens. Aber darin sind die Aussagen der Psalmen originell und bezeugen eine Verfeinerung gegenüber der massiveren Vorstellung der früheren Zeit: Nirgends ist — abgesehen von zwei Ausnahmen — mehr die Rede davon, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt. Die Ausnahmen sind erstens 28, 2, wo der Beter die Kibla nach dem דביר הקדש innehält; diese ganz nebensächliche Anspielung an Jahwes ursprünglichen Sitz darf man wohl als Archaismus auffassen, und zweitens 24, 7—10, wo in liturgischen Formen der Einzug Jahwes in seinen

Tempel gefeiert wird. Dieses Stück, das wahrscheinlich mal ein selbständiges Lied gewesen ist, wird freilich meist auf die Heimkehr der Lade in den Tempel gedeutet (Baethgen u. a., neuerdings auch Gunkel, Ausgew. Psalmen, 2. Aufl. z. St.). Aber wenn dieses Lied auch älter sein kann, als die meisten übrigen Psalmen, so setzen doch die פתחי עולם schon einen längeren Bestand des Tempels voraus und weisen in eine Zeit, in welcher von irgendwelchen Kriegspfaden der Lade zum mindesten nichts mehr bekannt ist. Duhm u. a. denken sich das Lied als Tempelweihlied, vielleicht bei der Wiederweihe nach der Profanierung des Tempels durch Antiochus Epiphanes. Stade denkt — was wohl am wahrscheinlichsten —, an den feierlichen Einzug Jahwes in der messianischen Zeit.

Dagegen zieht sich durch den ganzen Psalter der Gedanke, daß Jahwe auf dem Zion oder in Jerusalem wohnt. Hier ist die Stätte, wo man sich der Gottheit nahe fühlt. Darum beneiden die in der Ferne wohnenden Juden die Bürger von Jerusalem, daß diese in dem unmittelbaren Genusse der משפטי יהוה 48, 12 stehen, womit wohl das Regiment Jahwes im täglichen Leben gemeint ist (Duhm), oder 84, 5. Zwar reicht Jahwes Hand auch in die Ferne, auch die Juden der Diaspora fühlen sich als Bürger des Gottesreiches, aber die Bewohner der „Stadt Gottes“ 46, 5; 48, 2. 9; 87, 3; 101, 8 stehen doch weit mehr unter den Segenswirkungen der Nähe Gottes 87, 2f., durch einen reichen Strom (geistlichen Lebens), der von der Gottesstadt ausgeht, hat der Höchste seine Wohnung geheiligt 46, 5f. (l. nach LXX קדש משכנו עליון). Alle Frevler müssen aus der Gottesstadt ausgerottet werden 101, 8.

Der Zion ist der Ausgangspunkt der Hilfe Jahwes. Wie Jahwe einst vom Sinai herbeikam, um für die Seinen zu streiten (Ri 5 u. a.), so läßt ihn die Sprache der Psalmen vom Zion aus helfen. Denen, die ihn um Schutz anflehen, antwortet er von seinem heiligen Berge aus 3, 5; 14, 7 = 53, 7; von hier kommt der Segen an die Menschen 128, 5; 134, 3. Der Psalmist hebt seine Augen auf zu den Bergen und fragt: Von wo kommt mir Hilfe? 121, 2. Es sind damit wohl die Berge gemeint, auf denen nach Ψ 87, 1 Jahwes „Gründung“ (יסודת יהוה Duhm) liegt.

Dieser Gedanke, daß das Jahwereich in Jerusalem und auf dem Zion seinen Mittelpunkt hat, genügte für das religiöse Bedürfnis der Gemeinde des zweiten Tempels. Damit besaßen die Juden ein wertvolles Äquivalent gegen die Machtmittel anderer Völker; jener Macht lag in ihren Kriegswaffen und Heeren, Israel aber hatte bei sich den lebendigen Gott 20, 8; 76, 7 — ein alter

prophetischer Gedanke, der aber erst populär wurde, als Israel in der Tat keine Kriegsmacht mehr besaß. Lebhafter noch als in der Zeit des Micha und Jeremia herrscht in dieser Epoche der Glaube an die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Zion, die durch seine Heiligkeit als Lieblingsstätte Jahwes garantiert ist, denn Jahwe ist in ihrer Mitte 46, 3 ff. (בל תמוט) 48, 5; 76, 4. Jahwes Heiligtum ist ebenso unvergänglich wie die Himmelshöhen (l. mit Hitzig u. a. כמרומים) und die Erde 78, 69. Daß hier die Unvergänglichkeit das tertium comparationis ist, zeigt die Gegenüberstellung des untergegangenen Tempels von Silo V. 60 und 67. „Die auf Jahwe vertrauen, sind wie der Berg Zion, der nicht wankt und ewig besteht“ 125, 1 f.

Der Zion mit seinem Tempel und Kultus war das Bindeglied der Judenschaft der ganzen Welt, im Hinblick auf dieses Zentrum fühlten sie sich als eine Gemeinde auch in der Fremde. Daher blickten alle Juden der Diaspora mit großer Sehnsucht nach diesem ihrem nationalen und religiösen Mittelpunkte, und jeder Jude sah es als das höchste Ziel seines Lebens an, einmal dort gewesen zu sein 84, 6; 122, 1. Einige solcher Jerusalempilger aus der Fremde haben Psalmen hinterlassen, in denen diese Sehnsucht nach dem Zion zu ergreifendem Ausdrucke gelangt. So schildert der Psalmist (Ψ 84) die hochgespannten Erwartungen bei der Annäherung an die Stadt, „die lieblichen Wohnungen Jahwes der Heerscharen.“ Der Gedanke, Jahwes Angesicht schauen zu dürfen (lies יֵרָאֶה אֶל אלהים בציון und vgl. zu dem Ausdrucke S. 128 Anm. 1), beflügelt ihren Schritt und steigert ihre Kraft 8, es ist ihnen, als wären die unfruchtbaren Täler und Fluren zu Quellen und Bächen geworden 7. Ψ 48 ist charakteristisch dafür, was für Wunder man sich in der Fremde von der Pracht der heiligen Stadt erzählte. Der Dichter, der zum ersten Male Jerusalem besucht, kann sich nicht genug tun, alle Einzelheiten genau zu betrachten, die einzelnen Baulichkeiten und Türmchen zu zählen, um seinen Kindern und Angehörigen in der Fremde eine gründliche Beschreibung von der Stadt zu geben 13 f., und es ist ein glänzendes Zeugnis für die religiöse Spannkraft, die in Jerusalem und am Tempel herrschte, daß die Pilger sich trotz ihrer so hoch gespannten Erwartungen doch in keiner Weise enttäuscht fühlten 9. 11. Der Dichter des Ψ 122 ruft tiefbewegt aus: „Unsere Füße stehen in deinen Toren, Jerusalem“, er kann es kaum fassen, daß ihm dieses Glück, nach dem er sich zeitlebens gesehnt hat, zuteil geworden ist. Alle Juden in Assyrien und Ägypten, Phönizien und Äthiopien fühlen sich dort nur als Ausländer und Fremdlinge, ihre wahre Heimat ist Jerusalem, wo sie als Juden ihr Bürgerrecht haben Ψ 87.

Aber auch die Jerusalemiten selbst sind stolz auf ihren Tempel und lieben ihn 26, 8; 27, 4. Der Dichter des Ψ 42 f., der sich in irgendeiner Zwangslage am Hermongebirge befindet, läßt seine Gedanken sehnsuchtsvoll hinüberschweifen nach Jerusalem und nach jenen Zeiten, da er im Gefolge feierlicher Prozessionen zum Tempel zog unter dem Jubel der Feiernden. Bekümmert ruft er aus: „Meine Seele dürstet nach אֵל חַיַּי (so wohl besser mit Duhm für אל חי), wann werde ich wiederkommen und Jahwes Antlitz schauen dürfen (ואראה פני יהוה, cf. S. 128, Anm. 1)?“ Er kann zwar zu Jahwe beten in der Fremde, aber er fühlt sich doch aus seiner persönlichen Gegenwart entrückt. Der Dichter des Ψ 61, der sich am קצה הארץ befindet 3, ruft voll Sehnsucht aus: „Könnte ich doch in deinem Zelte zu Gaste sein für alle Zeiten, mich bergen unter dem Schutze deiner Flügel“ 5. Es klingt das wie ein Wunsch, der sich dem Psalmisten so von ungefähr auf die Lippen drängt, denn der Psalm scheint weniger ein Pilgerlied zu sein als ein Gebet um Schutz für den König. Der Verfasser von Ψ 63 befindet sich in der Fremde in dürrem wasserlosem Lande 2, er kennt aber Jerusalem und hat dort Jahwe geschaut, an seiner Herrlichkeit und Macht sich erbaut 3, daran zehrt er nun sein ganzes Leben lang 5. 6, danach lechzt seine Seele.

Aber in Wahrheit sind auch die Jerusalemiten nur Gäste und Fremdlinge in ihrer Stadt und auf dem Zion, wo der eigentliche Herr Jahwe ist, doch ist es ein großes Glück, bei Jahwe zu Gaste sein zu dürfen 23, 6; 27, 4; 61, 5; 65, 5; 84, 5; 148, 14. Freilich fordert diese Gnade auch ein entsprechendes Äquivalent auf Seite der Menschen, das sind Treue und Gehorsam gegen Gott 15, 1 f., Reinheit der Hände und Unschuld des Herzens 24, 3, dagegen haben Frevler und Spötter kein Anrecht an Jahwes Nähe 5, 5. Es scheint, daß der Ausdruck „Bei Jahwe wohnen“ hier fast die Bedeutung angenommen hat von „Sich an Jahwes Kultus beteiligen“ 27, 4. Diese Bedeutung gleicht sich aber insofern mit dem ursprünglichen Sinne aus, als der Kultus die Vorbedingung ist für die Wohltaten, die die Nähe Jahwes bringt. In gesteigertster Form tritt uns dieser Gedanke Ψ 36, 8 ff. entgegen: In Jahwes Tempel ist man sicher geborgen wie im Schatten seiner Flügel, hier genießt man das Fett des Hauses Jahwes, und mit einem Bach von Wonnen tränkt er sie, hier ist die Quelle des Lebens, in Jahwe erschaut man Licht und Glück.

Zu dieser Würdigung Jerusalems kommen freilich noch eine Reihe von äußerlichen Momenten hinzu, so die Erinnerung an die historischen Taten des Volkes 48, 5 ff.; die Stadt repräsentierte die einstige Größe der Nation, hier auf dem Zion herrschte einst

David, vor ihren Toren scheiterte einst der Sturm des Welteroberers Sanherib. Auch muß der Kultus selbst in der späteren nachexilischen Zeit überaus prachtvoll gewesen sein 26, 8; 27, 4; 42, 5; 96, 6, vielleicht auch 99, 2 f.; man kann sich denken, daß der Hohepriester eine hohe Würde und ein stolzes Gepränge um sich entfaltete, was auf die Menge und besonders die Ausländer gewiß großen Eindruck machte. Durch Entfaltung einer glänzenden Pracht im Kultus dachte man der Größe und Erhabenheit Jahwes gerecht zu werden; es war das ganze Denken und Sinnen der nachexilischen Priesterschaft auf Bereicherung und Vervollkommnung des Gottesdienstes gerichtet, man gedenke z. B. an die Ausgestaltung des ursprünglich recht primitiven Opferrituals, sowie die Entfaltung des liturgischen Teiles des Gottesdienstes durch den Priesterkodex.

Der Hauptfaktor in der Würdigung des heiligen Ortes und der an ihm gefeierten Festlichkeiten war aber doch das Gefühl der Nähe Jahwes. Man empfand bei dem Betreten der heiligen Stätte etwas von dem heiligen ehrfurchtgebietenden Schauer, der auch den Christen beschleicht beim Betreten eines gothischen Domes oder auch einer einfachen Dorfkirche; man steht unter dem Banne der geheimnisvollen Nähe des Göttlichen. Es scheint fast, daß sich diese religiöse Spannung in einer Weise steigern und verdichten konnte, daß mancher fromme Beter in den Tempelhallen einer persönlichen Vision und Audition in den Tempelhallen gewürdigt zu sein glaubte, wie einst Jesaia und Jeremia, 60, 8; 63, 3 (S. 129). Endlich wird der Zion und der heilige Berg fast als Ausdruck für das Reich Gottes in ethisch-religiösem Sinne gebraucht, wie Ψ 15, 1 f.; 23, 6; 24, 3 f.; 52, 10; 65, 5; 69, 10; 87, 1 f. (Jes 57, 13). Ganz geistig gedacht und durchaus nicht irgendwie zu pressen ist der Ausdruck, daß Jahwe heilig über den Lobliedern Israels thront 22, 4 — etwa wie in früheren Zeiten über dem Opferduft.

Aus den Psalmen gewinnen wir den Eindruck, daß die volkstümlichen Anschauungen mit der alten, naiven Form, nach der Jahwe im dunklen Hinterraume des Tempels wohnt, gebrochen haben, und daß die Vorstellung der Himmelswohnung Jahwes durchgedrungen ist. Gleichwohl wird der Zion noch völlig als irdische Wohnstätte Jahwes gewürdigt, auf ihn konzentriert sich das lebhafte Interesse des gesamten Judentums der Welt, hierhin sind die Augen aller Bekenner Jahwes gerichtet, hier ist die Stätte, wo man Gott auf Erden schauen kann, nicht ihn selbst oder sein Panim, aber seinen Kultus, all die Pracht und das Gepränge, das dem höchsten Gotte gebührt, aber nur einen schwachen Ab-

glanz seiner Herrlichkeit und Erhabenheit darstellt. Der offizielle Glaube weiß Jahwe im Himmel, das religiöse Interesse sucht ihn auf dem Zion.

In der **Eschatologie** endlich wird in konsequenter Weiterspinnung der Gedanken Jesaias vom kleinen Rest auf dem Zion der Berg Zion der heilige Berg *κατ' ἐξοχήν* Ψ 2, 6; 48, 2; Jes 56, 7; 63, 18; 66, 20, nach Jes 56, 7 ist der Berg heilig, weil Jahwes Bethaus auf ihm steht. Als heiliger Berg aber überragt er alle Berge der Welt an Höhe Jes 2, 2; Mi 4, 1; Hes 40, 2; Sach 14, 10; Apc. Joh. 21, 10, auf dem dereinst Gott das Weltgericht über alle Völker halten wird Ψ 9, 8 f. 12; Joel 2, 1 f.; Ob 16 f., und um den sich dereinst das neue Reich gruppiert als um seinen Mittelpunkt, den Angelpunkt der ganzen Zukunft der Welt Ψ 14, 7; Joel 4, 17 ff.; Ob 21.

Das Ergebnis unserer Untersuchungen über die Wohnung Jahwes im Tempel möchte ich in folgenden Thesen niederlegen.

1. Name und Bauart des Tempels, sowie Terminologie und Praxis des Kultus setzen voraus, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt.

2. Die Tempelidee ist in Israel etwas Neues. Als Muster des Zionstempels sind die alten ägyptischen Tempelbauten anzusehn. Dieser Typus ist durch die Vermittlung der Phönizier z. Z. Salomos nach Jerusalem gekommen.

3. Das leibhaftige Wohnen Jahwes im Tempel ist mithin eine aus dem Auslande importierte, den Israeliten von Haus aus fremde Vorstellung, die aber von den Israeliten rezipiert wurde.

4. Daß diese fremde Idee in weiten Kreisen des israelitischen Volkes heimisch geworden ist, lehren einmal eine geflissentliche Polemik gegen diese Überzeugung (Micha, Jeremia, Deuteronomium) und zweitens gewisse Äußerungen in den Prophetenschriften. Dabei ist aber zu konstatieren, daß der Glaube an Jahwes Himmelswohnung während dieser ganzen Zeit nebenher lebendig war.

5. Von den Propheten bis Deuterojesaia, abgesehn von Hesekiel, wurde die Frage nach einer Wohnung der Gottheit nicht aufgeworfen, ihr geistig-ethischer Gottesbegriff schloß die Annahme einer räumlichen Beschränktheit der Gottheit a priori aus.

6. Die priesterlichen Kreise, besonders die Deuteronomisten und Hesekiel, knüpften an die volkstümlichen Vorstellungen an, suchten diese aber durch geeignete Formeln mit den gereifteren Erkenntnissen der prophetischen Religion auszugleichen und zwischen ihnen zu vermitteln.

7. In nachexilischer Zeit nimmt in demselben Maße, wie die Wertung und peinliche Beobachtung des Tempe[illegible] [illegible]ächst,

die massive Form des Glaubens an Jahwes leibhaftiges Wohnen im Tempel allmählich ab und macht einer besonderen Würdigung des Zion als der Lieblings- und Offenbarungsstätte des Himmelsgottes und als des geistigen Mittelpunktes des gesamten Judentums Platz. „Jahwe im Himmel“ war ein dogmatischer Glaubenssatz, „Jahwe im Tempel“ ein religiöses Werturteil.

VI. Jahwe im Himmel.

Bernhard Stade äußert einmal (ZATW 1895 S. 162: „Himmel und Himmel ist nicht immer und überall dasselbe“ und stellt als Zeugen für die Verschiedenheit der sich mit dem Wort „Himmel“ verbindenden Vorstellungen die Stellen Jes 14, 13 ff. und Ψ 104, 2 einander gegenüber. In Jes 14, 13 kommt das Wort Himmel als Ausdruck einer bedeutenden Höhe in Betracht (Stade at. Theol. S. 290), während Ψ 104, 2 der Himmel als ein selbständiger Bereich, als eine Welt für sich neben der Erde gedacht ist. Daneben gibt es noch Stellen, an denen das Wort Himmel fast zur Bezeichnung der Raum- und Zeitlosigkeit gebraucht wird, wie z. B. Ψ 89, 3; 119, 89 (in Parallele mit עלם), endlich ist das Wort rein bildlich oder als eine Art sprichwörtlicher Hyperbel zu fassen in Ausdrücken, wie שַׁתּוּ בשמים פיהם Ψ 73, 9 oder יעלה לשמים שיאו Hi 20, 6. Der Gebrauch des Wortes Himmel im Sinne von Ψ 89, 3 und 119, 89 läßt erkennen, wie die eines abstrakten Denkens unfähigen Geistesmänner des Judentums dem Begriffe der Transzendenz entgegenringen. Wenn wir nun von einer Wohnung Jahwes im Himmel reden, so kommt für uns im wesentlichen nur diejenige Bedeutung in Betracht, die wie Ψ 104, 2 ein über dem Himmelsblau befindliches, im großen und ganzen nach Analogie der irdischen Welt vorgestelltes himmlisches Reich bezeichnet. Man pflegt häufig diese Bedeutung von Himmel als den festen Himmel von dem beweglichen Himmel, worunter man dann die Wolken und sonstige meteorologische Naturkräfte am Himmel versteht, zu unterscheiden. In der Tat basiert diese Unterscheidung, soweit der Himmel als Bereich der Götterwelt in Betracht kommt, auf ganz verschiedenen Vorstellungen von der Natur der Götter, aber im einzelnen sind die Grenzen oft fließend.

1. Die Vorstellungen, die sich die Israeliten von dem Bau des Himmels machten, sind von recht sinnlich konkreter Art und haben eine gewisse Verwandtschaft mit den entsprechenden Anschauungen, die in der babylonisch-assyrischen Mythologie zu-

tage treten. Wir sind bei der Zeichnung des Himmelsbildes nur auf sporadisch an die Oberfläche tauchende Nachrichten aus den verschiedensten, meist aber späteren, Zeiten angewiesen und müssen deshalb mit der Möglichkeit einer Wandlung der Vorstellungen in den verschiedenen Zeiten rechnen.

Die Entstehung des Himmels fällt mit der Schöpfung der Erde zusammen. Dadurch, daß Jahwe das chaotische Urmeer תהום in zwei Teile teilte, entstanden die oberen uud die unteren Wasser, ebenso wie im babylonischen Schöpfungsmythos Marduk den Chaosdrachen Tiamat in zwei Teile zerschnitt und daraus Himmel und Erde erschuf. Abgegrenzt wurden die oberen Wasser durch eine feste Masse (רקיע Gen 1, 6—8 u. v. a., von רקע mit der wahrscheinlichen Bedeutung „feststampfen“ oder „breitschlagen“ vom Metall; über die Etymologie s. bei Dillmann, Genesis[6] S. 23 f., Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1888 S. 826 und Sauda, Ztschr. f. kath. Th. 26, 403; griechisch *στερέωμα*, lateinisch firmamentum). Diese Feste hatte die Form einer Wölbung, חוג על פני תהום Prov 8, 27; Hi 22, 14, und bestand aus Sapphirstein Ex 24, 10; Hes 1, 26, hauptsächlich wohl wegen der bläulichen Farbe dieses Steines (S. 21 u. 195), sie war glänzend Dan 12, 3 wie ein gegossener Metallspiegel Hi 37, 18. Diese Wölbung ruht auf Säulen Hi 26, 11, wie auch die Erde auf bis in die Unterwelt ragenden Säulen (Hi 9, 6 עמודים, 38, 5 ממדים, sonst meist מוסדי ארץ Jer 31, 37; Jes 24, 18; *Ψ* 82, 5; Prov 8, 29; Mi 6, 2) ruht. Diese Säulen werden wir uns nach der letztgenannten Stelle wegen der Parallele הרים als Berge vorzustellen haben. Wo Himmel und Erde sich berühren, sind beide zu Ende (Dt 28, 64 מקצה הארץ ועד קצה הארץ und Neh 1, 9 קצה השמים, beide Stellen das gleiche bedeutend, nämlich speziell die Verbreitung des Judentums auf der ganzen Erde, ebenso Dt 4, 32; Jes 13, 5). An dem raḳiʿa werden Sonne, Mond und Sterne befestigt Gen 1, 14, an der Himmelswölbung von einem Ende zum andern bewegt sich die Sonne wie ein Held *Ψ* 19, 6 f. Der auf die Erde fallende R e g e n kommt aus jener himmlischen Hälfte des Urmeeres durch am Firmamente angebrachte verschließbare Öffnungen, nach Art der Fenster (ארבות Gen 7, 11; 8, 2; 2 Kö 7, 2. 19; Jes 24, 18; Mal 3, 10, die ursprüngliche Bedeutung ist „Gitter“ Hos 13, 3) oder Kanäle (תעלות Hi 38, 25) oder Türen (דלתי השמים *Ψ* 78, 23) vermittelst der Wolken, in denen sich das Wasser zunächst ansammelt, auf die Erde. Poetisch heißt es: „Wer läßt die Krüge des Himmels (נבלי השמים) ausfließen (ישכיב eigentlich: legt sie auf die Seite Hi 38, 37)?“ Nach einer anderen Anschauung ist es der Blitz, der den oberen Wassermassen einen Weg bahnt Jer 10, 13 = 51, 16.

Im Bilde wird der Himmel auch nach der Analogie eines antiken Hauses (cf. Ri 16, 25 ff.) beschrieben. Wie dieses, so ruht auch der Himmel auf einem Eckstein (אבן פנה Hi 38, 6), er ist das obere Stockwerk über der Erde (עליה Ψ 104, 3, wohl auch Am 9, 6), beide Stockwerke sind an sich gleich gebaut, und der Himmel hat seiner Bauart und Einrichtung nach ursprünglich nichts vor der Erde voraus, beide stehen oft ganz koordiniert nebeneinander Dt 3, 24; 4, 26 u. ö. Ebenso entspricht auch in der babylonischen Anschauung das Himmelsbild dem Weltbilde durchaus. Einiges erfahren wir auch über den Inhalt des Himmels; so befinden sich in ihm die vier Winde eingeschlossen Jer 49, 36; Hi 37, 9. 12; Jer 10, 13; Ψ 135, 7; Hen 18, 1 ff.; Sach 2, 10; 6, 1—5, nach letzterer Stelle kommen sie aus zwei ehernen Bergen, in deren Nähe sich Jahwes Wohnung befindet 5. Es gibt besondere Räume für das Licht und für die Finsternis Hi 38, 19 f., besondere Speicher für Hagel und Schnee 22 f. Nach bestimmten Gesetzen und Ordnungen entsendet der Himmel Regen und Wind, Hagel und Wolken und erfüllen die Sterne ihre Aufgaben 31—35; Jer 31, 35; 33, 25.

Wir sehen aus diesen Beispielen, daß sich die Phantasie lebhaft mit dem beschäftigt hat, was sich über den Wolken und den Sternen befindet. Das Interesse, das man mit einer solchen „Erforschung“ des Himmels und seines Inhaltes verband, war doch wohl dadurch hervorgerufen, daß man ihn für belebt hielt, daß man in ihm die Wohnung der Elohimwesen und vor allen Dingen Jahwes sah. Über das Alter derartiger Reflexionen könnten uns die Schöpfungsmythen einen Anhaltspunkt bieten. Die Schöpfung von Himmel und Erde setzt schon eine überweltliche Stellung Gottes voraus und verträgt sich nicht mit dem Glauben, der die Gottheit an einzelnen Stellen des Landes oder im Allerheiligsten des Tempels wohnen läßt. Daß nun dem Schöpfungsbericht von P in Gen 1 eine ältere Vorlage zugrunde liegt, daß er schon eine längere Entwicklung hinter sich hat, so daß wir ihn nicht einfach als eine von P im israelitischen Sinne umgearbeitete Fassung des babylonischen Mythos ansehn dürfen, sondern daß er schon innerhalb der hebräischen Vorstellungswelt verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, hat Gunkel überzeugend nachgewiesen (Schöpfung und Chaos S. 149—170, Genesis[2] S. 114 f.). Nach Gunkel, der hierin Giesebrecht (Gött. gel. Anz. 1895 S. 600) folgt, hat die Übernahme der Mythen aus Babel etwa in der ersten Königszeit stattgefunden. Dieser Zeitpunkt deckt sich ungefähr mit dem auch von uns S. 166 vermuteten Alter des Schöpfungsgedankens in Israel. Darauf, daß in der Tat das alte Israel schon die

Konsequenz aus den Schöpfungsmythen auf die Weltgottstellung Jahwes gezogen hat, deuten z. B. Stellen wie Gen 2, 4; 24, 3. 7; Jos 10, 12f. und 1 Kö 8, 12f. Andrerseits aber müssen wir uns hüten, den Einfluß der Schöpfungsidee auf das Denken des Volkes zu überschätzen. Der Umstand, daß die mythologischen Kosmogonien aus anderen Welten und Religionen stammen und weit mehr einem wissenschaftlichen Interesse an der Entstehung der Welt als religiösen Bedürfnissen dienen, läßt die Möglichkeit offen, daß für das religiös empfindende Volk Jahwe als Schöpfer des Himmels und der Erde eine Sonderexistenz führte in den aus Babylonien und Ägypten importierten Mythologien, während er sich im übrigen mit der Rolle eines innerweltlichen Gottes begnügen mußte (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. II S. 76). Auch hatten wir bereits Gelegenheit festzustellen, daß sich mit der Vorstellung, daß Jahwe die Sonne an den Himmel gestellt habe, die andere vertrug, daß er im Dunkel des Tempels wohnen wolle (S. 167). Wenn wir also der Frage näher treten wollen, seit wann die Himmelswohnung Jahwes eine selbständige Rolle im religiösen Denken der Israeliten übernommen hat, dann dürfen wir uns nicht an die Schöpfungsmythen halten, sondern müssen nach Spuren suchen, die in der genuin hebräischen Denkweise, im Kultus oder in den Äußerungen des religiösen Lebens der einzelnen zum Vorschein kommen. Vorher werden wir uns aber danach umsehn müssen, ob der Kulturboden, auf dem die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel gedeihen konnte, vorhanden war, mit anderen Worten, ob in den verwandten Kulturen, von denen Israel abhängig war, ähnliche Vorstellungen vorlagen. Und da ist es ein leichtes, festzustellen, daß die Verehrung von astralen Gottheiten, insbesondere von Himmelsgöttern, ein Gemeingut aller vorderasiatischen Religionen war. Wir können uns dabei mit einigen wenigen, aber eklatanten, Beispielen begnügen.

2. In der babylonischen Religion ist bereits in der ältesten Stufe der Göttertrias Anu-Bel-Ea der höchste Gott der Himmelsgott, sein Name bedeutet auf sumerisch Himmel[1]). Sein eigentlicher Wohnsitz ist der Arallû, genannt „Länderberg" (šâd mâtâti) am Nordpole des Himmels (Jensen, Kosmol. S. 16 ff.). Das Ideogramm EN LIL für Bēl bezeugt, daß man schon in sumerischer Zeit Bēl als den „Herrn des Luftreiches" ansah. Seine Wohnung

[1]) Wenn die Annahme Eb. Schraders (KAT[2] S. 284), daß der 2 Kö 17, 31 erwähnte Gott עֲנַמֶּלֶךְ der Sepharwiter assyrischem Anumalik entspreche, richtig ist, so würde der Gott Anu sogar seinen Weg ins Alte Testament gefunden haben. Es kann sich aber auch um einen syrischen Namen handeln (s. Zimmern in KAT[3] S. 353).

war der im Himmel befindliche „Weltberg“ (Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 117 ff., Hommel, Aufs. u. Abh. S. 346, Jensen in Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 578, KAT[3] S. 355 und Alfr. Jeremias, D. A. T. im Lichte des Alt. Orients[2] S. 95). Astrale Götter sind Sin (Mond), Samaš (Sonne) und Ištar (Venusstern). Marduk, ursprünglich Herr der Morgensonne, wächst mit der zunehmenden Bedeutung der Stadt Babylon aus zum Weltschöpfergott und zum „Könige des Himmels und der Erde“ und zum Gotte des gesamten Weltalls. In dem Schöpfungsepos Enuma eliš IV. Tafel, Zeile 4 und 6, heißt es: „Marduk, du bist hoch geehrt unter den Göttern . . ., dein Name ist Himmelsgott (zikarka anu, letzteres hier nom. appel.). Auch Nebo hat gelegentlich den Titel eines „Königs des Himmels und der Erde“ (KAT[3] S. 402). Man teilte im Babylonischen die Götter ein in „himmlische“ und „irdische“, ursprünglich auch „unterirdische“ Götter, die ersteren nannte man Igigi, die irdischen waren die Anunnaki. Es hängt schon von vornherein mit dem Charakter einer astralen Religion zusammen, daß man die Sphäre der Götter am oder im Himmel sucht. Die ursprüngliche Dreiteilung der Welt wich nach und nach einer Zweiteilung; schließlich aber wurden alle Götter als Himmelsgötter angesehn, so wurde z. B. die Göttin Damkina, die Gattin des Ea, des Gottes der großen Wassertiefe (der Unterwelt) als „Herrin von Himmel und Erde“ gefeiert (KAT[3] S. 360). Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, daß im babylonischen Pantheon die Vorstellung von Göttern des Himmels eine durchaus geläufige ist; wir erkennen deutlich die Tendenz, alle Götter in die himmlische Sphäre einzurücken, und zwar schon in einer Zeit, bevor die Israeliten nach Kanaan kamen.

Auch die ägyptische Religion unterscheidet Götter des Himmels, der Erde und des Wassers. Erstere sind wie in Babylonien astrale Gottheiten und nehmen den höchsten Rang ein; es sind hauptsächlich der Sonnengott Râ, der Mondgott Âh und die Himmelsgöttin Nut, vorgestellt als ein über die Erde gebeugtes Weib (s. die Abbildungen 6 und 39 in Ad. Erman, Die ägypt. Rel. 1905). Râ wurde zu allen Zeiten als der höchste Gott verehrt, sein Wirkungsbezirk ist natürlich am Himmel, über den er mit seiner Barke dahinfährt. Auch Horus ist wahrscheinlich ursprünglich Sonnengott, er wurde in der Theologie als die Personifikation des Himmels angesehn, Sonne und Mond sind sein rechtes und linkes Auge (Lange bei Chant. de la Saussaye[3] I S. 201). Tum war als der Lokalgott von On (Heliopolis) auch Sonnengott. Die Göttin Hathor war eine Personifikation des Himmels in Gestalt einer Kuh (bei Erman a. a. O. Abbildung 5). Auch in Ägyp-

ten führte wie in Babylonien die Verehrung der Lokalgötter dazu, daß man allen einzelnen Gottheiten die Prädikate der höchsten Götter beilegte. So wurde Ptah, nach Maspéro ursprünglich ein Erdgott, durch seine Verbindung mit der Himmelsgöttin Sechmet selbst ein Himmelsgott. Der nach Maspéro alte Erdgott Anher wurde in einen Sonnengott umgedeutet, Amon, ursprünglich Totengott (Wiedemann) oder Erdgott, wurde mit Râ kombiniert als Amon-Râ; selbst der Nilgott von Elephantine Sobk wurde in der V. Dynastie mit Râ identifiziert. Ebenso treffen wir den Namen Chnum-Râ an, Chnum ist ursprünglich ein Wassergott wie Sobk (Lange a.a.O. S. 210; Erman a.a.O. S. 60). Osiris, vielleicht ursprünglich ein Nilgott oder Totengott (Maspéro), wurde zum höchsten Sonnengott und konzentrierte um sich eine Reihe anderer Sonnengötter wie Horus und den alten Mondgott Thot u. a., oder er sog andere Astralgötter in sich auf, wie Chentament von Abydos. Mat, die Gattin des Thot, wird die „Wärterin des Himmels" genannt (Lange, S. 207). Bemerkenswert ist, daß der von den semitischen Hyksos verehrte Sutech als Herr des Himmels charakterisiert wurde (nach Ed. Meyer in ZDMG. XXXI S. 725).

Die Priesterschaften bemühten sich, alle einzelnen partikularistischen Kulte in ein großes einheitliches theologisches System umzugestalten. Besonders war es die Priestertheologie von Heliopolis, die zu großem Ansehn gelangte, durch sie wurden fast alle Gottheiten zu Astralgöttern und weiterhin zu Abarten, Eigenschaften oder besonderen Seiten des einen Gottes Râ umgestaltet, so wird Chepera die Morgensonne, Tum die Abendsonne, Osiris die Sonne im Totenreiche (zur Nachtzeit). Durch diese Theologenschaft von On wurden die alten Lokalkulte ihrer alten Traditionen und ihrer speziellen kosmologischen Anschauungen entäußert, und man steuerte einem allgemein gültigen System entgegen, in dem Râ der einige höchste Gott ist, während alle übrigen mehr oder weniger in ihm aufgehn. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung stellt die religiöse Reform unter Amenhotep IV. dar, der aus der theologischen Tendenz auf Konzentration — wenn auch hauptsächlich aus politischen Gründen gegen die überhandnehmende Macht der Priester von On — den Schluß zog, daß es in Wahrheit nur einen Gott gebe, und deshalb die Verehrung des Aten, d. i. die Sonnenscheibe, als einziger Gottheit einführte. Seine Schöpfung war freilich nicht von Bestand, nach seinem Tode begann wieder die Herrschaft der Amonspriester, die aber wirkten auch ihrerseits zugunsten einer Alleinherrschaft ihres Sonnengottes, bis nach ihrem Sturze eine allgemeine religiöse Depravation eintrat.

Diese kurze Skizze zeigt, wie es auch in Ägypten von uralters her Lichtgottheiten und Himmelsgötter gab, und wie der religiöse Zug der Jahrhunderte mehr und mehr dahin drängte, alle Götter der Ägypter zu Astralgöttern zu machen und sie schließlich in der höchsten Gottheit, der Sonne des Himmels aufgehn zu lassen. Auch hier vollzog sich dieser Prozeß zu einer Zeit, da die Israeliten noch nicht aus ihren Wüsten in das Kulturland eingedrungen waren.

Wir werfen nun noch einen Blick auf die den Israeliten am nächsten stehenden Völkerschaften, auf die Kananäer, Syrer und Phönizier. Unsere Kenntnis von der Religion der Kananäer ist freilich sehr gering, gleichwohl haben wir durch die Ausgrabungen der letzten Zeit so viel Material gewonnen, daß wir uns schon eine oberflächliche Vorstellung von dem Grundgehalt dieser Religion machen können. Durch die Funde werden die gelegentlichen Schilderungen des Alten Testaments über die Baalreligion der Kananäer, wenigstens nach einer Richtung hin, bestätigt, nur sind diese, da sie von gegnerischer Seite herrühren, einseitig gehalten. Die Baalreligion erscheint im Alten Testament als reiner Naturdienst niederster Art, als Anbetung von Steinen, Bäumen und Quellen, bzw. der in diesen Objekten hausenden Numina. Die Funde bestätigen, daß dies in der Tat die äußere Erscheinung der kananäischen Religiosität ist, besonders der Kultus weist zum größten Teil, soweit erkennbar, auf diese niedere Stufe; gleichzeitig erkennen wir aber auch, daß sich in diesem Kultus nur eine ältere Stufe der Religion des Baal repräsentiert, und daß schon zur Zeit der Inschriften, die zum Teil in die Zeit vor der israelitischen Einwanderung gehören, auch die Baalreligion eine Astralreligion war, die auf das engste mit der babylonisch-assyrischen Religion zusammenhing.

Ein Stück des kananäischen Kultus, das die Hebräer übernommen haben und das in der altisraelitischen Religion eine wichtige Rolle spielte, weist unmittelbar auf die Verehrung von Gottheiten, die im oder wenigstens am Himmel ihr Wesen treiben, das ist der altkananäische Höhenkult. Die Annahme, daß die Anlage von Kultstätten auf Bergeshöhen dem Bestreben entspricht, dem Machtbereiche der Götter recht nahe zu kommen (so auch Marti, Gesch. der isr. Rel.[5] S. 114 und Fri. Jeremias bei Chant. d. l. S. I S. 354), scheint mir weit plausibler als die Rob. Smiths, wonach die Höhen nur wegen ihrer Öde und Isoliertheit von menschlichen Ansiedelungen als Brandopferstellen besonders geeignet erschienen seien (Rel. der Sem. S. 299). Die Annahme, daß die Baale, wenigstens zum Teil, im oder am Himmel wohnen,

wird auch durch andere Beobachtungen wahrscheinlich gemacht. So gelten die Baale, in alter Zeit auch den Israeliten, als die Spender der für ein Bauernvolk wertvollen Gaben, die in sprichwörtlicher Weise als Korn, Öl und Most zusammengefaßt werden. Der Segen des Ackerbaues hängt aber, besonders in einem Lande mit klimatischen Verhältnissen wie Palästina, aufs engste mit dem regelmäßigen Einsetzen der Regen- und Trockenperiode zusammen, und daher wurden die Baale zu den das Wetter beherrschenden und regulierenden Mächten. Am bekanntesten sind unter ihnen die Götter Hadad und Rammân, beides sind Gewittergötter; von dem ersteren aber wissen wir, daß er schon früh mit dem Sonnengott gleich gesetzt wurde, denn er wird von Macrobius (Saturn. I 23, 12 f.) und Lucian (de Syria dea § 31) als der Hauptgott von Heliopolis (Baʿalbek) genannt, er ist es also, auf den dieser Stadtname bezogen wurde (s. auch Baudissin R E³ 7 S. 291 f.). Beider Machtbereich befindet sich am Himmel, von einer Lokalisierung, wie bei dem Gewittergotte des Alten Testaments, erfahren wir nichts. Als „Herrn des Regens“ kennen wir auch den syrichen Gott Marna in Gaza (Procop. Gaz. Vol. IX).

Unmittelbarer auf astrale Göttervorstellungen weisen die Ortschaften in Palästina, die ihren Namen von altem Sonnenkulte haben, wie allein drei Ortschaften, die den Namen בית שמש tragen (s. Buhl, Geogr. S. 68, 194 u. 232), ferner עין שמש Jos 15, 7; 18, 17 und עיר שמש Jos 19, 41, wenn letzteres nicht mit einem בית שמש identisch ist. Man hat Säulenreihen gefunden, die zu einer heiligen Stätte hinführen und höchstwahrscheinlich die Prozessionsstraßen begrenzen, die den Weg der Sonne versinnbildlichen (Fri. Jeremias a. a. O. S. 355 f.). In dem, vielen Eigennamen eignenden, Bestandteile I (aus Ai z. B. Izebel, Itamar u. a.) glaubt man den Mondgott als westsemitisches Pendant der babylonischen Ai, der Gattin des Sonnengottes, wiederzufinden (Fri. Jeremias a. a. O. S. 351 und Hommel, Grundriß S. 95 f.). Über den lunaren Charakter der Astarte vgl. Baudissin in R E³ II S. 154, 1—3, 13 f. S. 155, 28 ff., über den Baals als Sonnengott ebenda S. 330 ff. Ob man dagegen die berühmte geheimnisvolle Stelle in dem Briefe des Aḫijami an Ištarnašur, aus der Amarnazeit, aufgefunden zu Taʿannek von Sellin (mitgeteilt von E. Sellin, Tell Taʿannek in den Denkschriften der Kaiserl. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Bd. 50, Wien 1904, S. 115), in dem die Rede ist von „Einem, der da ist über meinem Haupte (eli ḳakḳadi-ia ma-am-ma-an), der da sich befindet (?) über den Städten (ša it-tab-šu a-na alâni), jetzt siehe zu, wann er dir Gutes erweist“, so hoch einschätzen darf, wie es von den meisten, so auch Baentsch, Monotheismus

S. 57, geschieht, ist mir bei der Eigenartigkeit und Dunkelheit der Ausdrucksweise doch recht zweifelhaft.

Man identifiziert nun wohl diesen über dem Haupte des Aḥijami schwebenden Geist, dessen Machtbereich sich in der Höhe befindet, mit dem bekannten Himmelsbaal (בעל שמין) der phönizischen und palmyrenischen Inschriften. Freilich ist seine inschriftliche Bezeugung in den westländischen Inschriften recht jungen Datums, in phönizischen Inschriften findet sich seine Erwähnung zuerst in hellenistischer Zeit, später wurde sie sehr häufig (vgl. Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigraphic I S. 247), so daß Lidzbarski in ihm nur eine durch den Einfluß des jüdischen Himmelsgottes (s. unten Kap. 6) entstandene Figur sieht (S. 250ff.). Es könnte ja aber auch hier derselbe Sachverhalt vorliegen, wie in der hebräischen Literatur, wo der „Gott des Himmels" als Bezeichnung für Jahwe plötzlich in der persischen Zeit in der Diplomatensprache auftaucht, während die entsprechende Vorstellung von Jahwe als Himmelsgott manche Jahrhunderte älter ist. Vereinzelt findet sich übrigens der Name Baalšamin schon in weit älterer Zeit, so in einem in Keilschrift abgefaßten Vertrage zwischen Asarhaddon (681—668) und dem Könige Baal von Tyrus, in dem unter mehreren Götternamen auch ein Ba-al-sa-me-ne als phönizische Gottheit, die über die Innehaltung des Vertrages wachen soll, genannt wird (KAT³ S. 357; Text und Übersetzung s. bei Winckler, Altorient. Forschungen II S. 10ff.).

Es ist nicht unmöglich, daß der „Himmelsbaal" seinen Weg auch ins Alte Testament gefunden hat, wenigstens glauben einige Erklärer in dem שקוץ שמם (so zu lesen) Dan 11, 31; 12, 11 den בַּעַל שָׁמֵם der Phönizier (aram. בעל שמין) wiederzufinden, cf. Nestle. ZATW. 1884 S. 248, G. Hoffmann, Phön. Inschriften, Abh. der Gött. Ges. der Wissensch. 36, 1890 S. 29. Wir hätten dann in dem Himmelsbaal eine Bezeichnung des olympischen Zeus zu sehn, der, wie die Münzen des Antiochus Epiphanes zeigen (Nestle. Margin. S. 42), Gegenstand großer Verehrung von seiten dieses Königs war. Nur müßten wir uns dann entschließen, den Text auch 8, 13; 9, 27 entsprechend zu ändern; zu bemerken ist auch. daß die LXX diese Anspielung auf den Himmelsbaal nicht verstanden hat (cf. Marti zu Dan 11, 31).

In Inschriften des Asurbanipal wird eine Göttin Atarsamain genannt (Baudissin in RE³ I S. 187, 33ff., II S. 151, 5f.). Der erste Bestandteil dieses Namens ist als die aramäische Form für ʿattar, das himjaritische männliche Pendant zu Aštart (Astarte) anzusehn (RE³ II S. 172, 25f.). In einer Widmungsinschrift für Hammurabi wird Ištar-Ašratum „Die Braut des Himmelskönigs"

(AN Aš-ra-tum kallat šar (?) Anu, kananäisch als מלך שמים wiedergegeben) genannt (KAT[3] S. 20 Anm. 1, S. 178 Anm. 1 und S. 432 f., Übersetzung und Erläuterung der Inschrift s. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 211 f.). Da Hammurabi hier als König von Amurru (Phönizien-Palästina) gefeiert wird, so ist hier unter Ašratum eine westländische Göttin, Astarte, zu verstehn.

In den punischen Inschriften spielt der Baal Ḥammōn eine große Rolle (s. Lidzbarski Ephemeris S. 159 ff.; 288 ff. und Altsemitische Texte, I S. 51 ff.). Ihm sind offenbar die חַמָּנִים (Jes 17, 8; 27, 9; Hes 6, 4. 6; Lev 26, 30; 2 Chr 14, 2. 4; 34, 4. 7) gewidmet; wir haben darunter Säulen zu verstehn, die wohl nur eine besondere Abart der Maṣṣeben sind. Über die Natur dieses Gottes ist man sich nicht ganz einig, man weiß nicht, ob er als Sonnengott (so G. Hoffmann a. a. O. S. 28, Baudissin in R E[3] II, S. 330, Fri. Jeremias a. a. O. S. 372) oder als Feuer- oder Glutbaal (so schon Grotius, s. bei Rob. Smith a. a. O. S. 292) aufzufassen ist. Da die חמנים nach dem Zeugnisse von Hoffmann mit dem Bildnis einer Sonnenscheibe versehn waren, so wird unter dem Baal-Ḥammōn wohl eine Sonnengottheit zu verstehn sein. Die punischen Inschriften entstammen dem vierten bis zweiten vorchristlichen Jahrhundert, da aber die Sonnensäulen schon zur Zeit des Hesekiel in Kanaan erwähnt sind, ist der Kultus des Baal Ḥammōn natürlich viel älter. Zugunsten eines solaren Charakters des Baal spricht auch die Erwähnung des Gottes Šemeš in den Inschriften von Sendširli (Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigr. 98 S. 379). Der tyrische Baal oder Melkart wurde von den Griechen als Sonnengott angesehn und mit ihm Herakles, der stark solare Züge trägt, gleichgesetzt (Baudissin a. a. O. S. 331 f.). Ob man in dem Baal Ṣafôn den Gott, der im Nordpunkte des Himmels thront, also den obersten Himmelsgott, sehn darf, wie z. B. Baethgen (Beiträge z. sem. Rel.-Gesch. S. 22 f.) oder Bäntsch (Monoth. S. 40) wollen, läßt sich bei der Abwesenheit aller näheren Kennzeichen aus dem Namen allein nicht schließen. Auch scheinen mir die Spekulationen, die man an den in den Inschriften von Sendširli vorkommenden Namen El knüpft, indem man in ihm den Himmelsgott sieht, der hoch über den anderen Göttern steht, als letzte Spitze monotheisierender Tendenzen, viel zu weit zu gehn.

Bei dem in jüngeren südarabischen Inschriften vorkommenden דֿשמוי (cf. Osiander ZDMG. 19 S. 271, Halévy, Revue sémitique 1899 S. 269 und Lidzbarski Ephem. S. 243—247) ist die Deutung als ذو سماوى „Herr des Himmels" nicht gesichert (s. bei Lidzbarski). Ebensowenig ist ein bestimmter Verlaß darauf, daß der ägyptische

Sutech, wie Ed. Meyer will, nur eine Nachahmung des Himmelsbaals sei, was allerdings für ein hohes Alter dieses Baal sprechen würde (ZDMG. 31 S. 725).

Die Spuren, die auf einen am oder im Himmel wirksamen Baal hinweisen, sind nur spärlich, ohne System zusammengesucht und, ich leugne es nicht, zum Teil auch anfechtbar, aber sie sind im Verhältnis zu dem geringen Material, das uns überhaupt zur Verfügung steht, doch entsprechend höher zu werten. Besonderes Gewicht möchte ich auf die Erwähnung der Himmelsgottheiten in den Inschriften des Asarhaddon und Asurbanipal legen. Wir finden auch in der kananäisch-phönizischen Religion dasselbe Bestreben wieder, das wir schon bei den Babyloniern und Ägyptern angetroffen haben, nämlich, alle Götter zu Astralgöttern und Himmelsgöttern zu machen. Von Babylon oder Ägypten aus wird dieser Zug sich auch allmählich bei den Kananäern geltend gemacht haben. Als die Israeliten das Erbe der Kananäer antraten, wird sich dieser Wandlungsprozeß im großen und ganzen schon vollzogen haben, darauf deutet einmal der Höhendienst und zweitens der eng damit zusammenhängende Brauch des Brandopfers (siehe unten Kap. 5). Daß die Baale ursprünglich tellurische Gottheiten waren, spiegelt sich noch in den alten Kultsagen der kananäischen Heiligtümer, sowie in zahlreichen heiligen und profanen Gebräuchen wieder, wie wir das ja an mehrfachen Beispielen in dem Abschnitt über Jahwes Wohnen an den altheiligen Kultstätten kennen gelernt haben. Bei den Sagen, die sich an die Heiligtümer von Miṣpe-Gil'ad (S. 102—104) und Bethel (S. 106—109) knüpfte, konnten wir aus ihrer literarischen Form konstatieren, daß sich schon in kananäischer Epoche religionsgeschichtliche Wandlungen vollzogen hatten. Auch heute noch veranlaßt der Eindruck von der Doppelnatur des Baal die meisten Gelehrten, nicht an das Alter des Himmelsbaal zu glauben, sondern ihn gar als eine Nachahmung des jüdischen Himmelsgottes aufzufassen (S. 222). Da die Götter der Syrer und Phönizier meist babylonische Namen tragen, wie Astarte, Hadad, Ramman und Šemeš, so scheint mir der babylonische Einfluß auf die Wandlung der chthonischen Gottheiten in astrale ausschlaggebend gewesen zu sein.

Dieser kurze Überblick über die unsere Frage betreffenden Vorstellungen in den der israelitischen verwandten Religionen, deren Einwirkungen die Israeliten sich auf die Dauer nicht entziehen konnten, mag genügen, um festzustellen, daß der Grund und Boden für den Glauben an die Wohnung Jahwes im Himmel bereitet war. Ja, wir können geradezu sagen, daß diese Vorstellung postuliert werden müßte, wenn sich sonst keine Anzeichen

für sie vorfänden, denn der gewaltige, mittelbare und unmittelbare, Einfluß der Geisteskultur besonders der beiden Großmächte am Euphrat und am Nil auf die kleinen Kulturstaaten in ihrer Mitte kann nach den neuerlichen Ergebnissen der Ausgrabungen nicht zu hoch veranschlagt werden. Diese apriorische Annahme wird nun aber durch den Tatbestand selber aufs kräftigste gestützt.

3. Bei der Untersuchung der Sinaisagen stellten wir fest, daß die Erzählungen in J und E nur als besondere Ausprägungen alter, ursprünglich mündlich tradierter, Sagen aufzufassen sind, und wir unterzogen uns der Aufgabe, das Sondergut, das nur auf Rechnung der Erzähler J und E zu setzen ist, von dem ursprünglichen Kerne loszuschälen. Daraus ergab sich für uns, daß der Jahwist die alten Sagen schon unter der Voraussetzung der Himmelsvorstellung und überweltlichen Stellung Jahwes berichtet. So steigt Jahwe nach J auf den Berg Sinai hernieder Ex 19, 11. 18. 20; 34, 5, natürlich vom Himmel aus. Die Ansicht Stades, daß Jahwe hier nicht aus dem Himmel, sondern aus einer Wetterwolke herabgestiegen sei, steht im Dienste seiner Lieblingsidee, daß nun einmal dem alten Israel der Gedanke an Jahwes Wohnsitz im Himmel fremd gewesen sei (Altt. Theol. S. 104). Da diese Arbeit einer eingehenden Erörterung dieser Frage überhaupt gewidmet ist, so wird man eine Widerlegung der Meinung Stades in dem ganzen folgenden Abschnitte finden. Nach der Deutung Stades müßte man sich Jahwe in einer fortwährenden Bewegung in der Wetterwolke am Himmel vorstellen. Von J wird die Wolken- und Feuersäule, die ursprünglich zu den wesenhaften Bestandteilen des Gewittergottes gehörte (S. 48), allerdings zu einem Vehikel Jahwes gemacht, aber vom Himmel auf die Erde (S. 50). Auch zu dem וארד Ex 3, 8, mit dem die Quelle abbricht, wird schwerlich etwas anderes, als „vom Himmel“ zu ergänzen sein (S. 11). Ex 24, 10 deutet der Sapphirgrund unter Jahwes Füßen auf die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel (S. 21).

Wir gewinnen aus der Form, wie J die alten Sagen wiedergibt, nicht den Eindruck, daß J etwa tendenziös die Himmelsvorstellung hineingearbeitet habe, sondern sie erscheint wie etwas durchaus Selbstverständliches, so daß wir daraus schließen dürfen, daß in der Periode des Jahwisten die Vorstellung schon eine völlig geläufige war, und zwar nicht nur bei den führenden Geistern, sondern auch im Volke.

Hat sich bei der Darstellung der Sinaisagen durch J die Vorstellung von Jahwes Wohnung im Himmel der älteren Sinaivorstellung — vielleicht unbewußt — untergeschoben, so sind andrer-

seits Sagen, die aus der Fremde stammen und von Himmelsgöttern berichten, unbedenklich von J aufgenommen. Das lehrt die Sage vom Turmbau zu Babel Gen 11, 1—9. Daß die Entstehung dieser Sage in irgendeiner Form nach Babylon weist, geht aus ihrem Inhalt hervor (cf. Stade, ZATW. 1894 S. 276; 1895 S. 157; Gunkel, Genesis² S. 88). Sie knüpft offenbar an einen alten Turm im Lande Babel[1]) an, dessen Reste die Bewunderung der Nachwelt erregten und die Sagen bildende Phantasie des Volkes stark beeinflußten. Das ursprünglich Heidnische kommt noch in der pluralischen Rede V. 7 zum Ausdruck; der darin liegende ursprüngliche Polytheismus wurde wohl nicht mehr durchgefühlt, aus der Vielheit der Götter war in Israel der eine Gott, Jahwe, geworden, man deutete die pluralische Form als Anrede an die den Thron Jahwes umgebenden Elohimwesen (s. unten S. 246 f.). Jahwe steigt herab, um den Turm, den die Menschen in den Himmel bauen wollten, sich anzusehn, ein starker Anthropomorphismus und wohl echter alter Zug der hebräischen Sage. Nach Stade (ZATW. 1894 S. 275, 1895 S. 162) ist es nun wieder nicht der Himmel, von wo Jahwe herabsteigt, sondern der Götterberg im Norden, der הר מועד. Diese Annahme ist aber recht unwahrscheinlich, weil die aus der Fremde stammende Mythe vom semitischen Olymp in Israel nie recht lebendig geworden zu sein scheint. Auch gehört im Bereiche der babylonischen Mythologie der Götterberg in den Himmel, er ist vermutlich der Nordpol des Himmels (KAT³ S. 353 u. oben S. 45).

Ein babylonisches Seitenstück zu Gen 11 ist bis jetzt nicht aufgefunden (KAT³ S. 396, Alfr. Jeremias, Alt. Test. im Lichte des alten Orients² S. 286), dagegen hören wir von babylonischen Türmen, die gebaut wurden, damit ihre Spitze in den Himmel reiche (Gen 11, 4), öfter (KAT³ a. a. O., Jeremias S. 278 ff.). Dieser Gedanke ist echt babylonisch und hat in der Bauart der Etagentürme seinen konkreten Ausdruck gefunden. Er ist hier kein den Göttern feindlicher Gedanke, sondern je höher ein Tempelturm gebaut wurde, als ein um so größeres Verehrungsobjekt wurde er gewertet, vielleicht mit der Nebenabsicht, der Gottheit damit immer näher zu kommen. In Babylon entspricht, wie schon oben S. 146 erwähnt, der Tempelbau mit seinen Etagentürmen dem Glauben, daß die Götter im Himmel wohnen. Daraus geht aber hervor, daß die babylonische Urform der Turmsage die Wohnung der Götter im Himmel zur Voraussetzung hat.

---

[1]) Nach dem Midrasch Berêit rabba 42 I ist der Neboturm in Borsippa gemeint; wahrscheinlicher aber handelt es sich um den Marduktempel Esagila mit dem Turm Etemenanki in Babylon (KAT³ S. 396).

Daß auch nach der hebräischen Form der Sage Jahwe im Himmel wohnend gedacht wird, beweist auch hier der Grundgedanke der Sage. Nach dem hebräischen Standpunkte ist dieser Turmbau ein ungeheurer Frevel, der schwere Strafe verdient. Der Frevel besteht aber nicht darin, daß man sich einen großen Namen machen will V. 4, sondern daß die Erbauer auf diese Weise den Himmel zu erreichen trachten, daß sie dahin dringen wollen, wo Gott mit seiner Umgebung wohnt, um auf diese Weise selber solchen Elohimwesen an Macht und Rang gleich zu werden V. 6. Beide Motive, in V. 4 und in V. 6, schließen sich gegenseitig aus, letzteres ist aber antiker und hängt organisch mit dem Grundgedanken der Sage zusammen, ersteres erweist sich deshalb als sekundär und genügt nicht, um das Einschreiten Jahwes zu begründen. Die Pointe der Erzählung wird völlig verkannt, wenn man Jahwe vom Götterberge herbeikommen läßt. Vielleicht hat dieser Grundgedanke der Sage den Ausdruck „sein Sinnen und Trachten zum Himmel erheben“ für ein frevelhaftes, hochfahrendes Tun der Menschen geprägt Hi 20, 6.

Zu J gehört auch Gen 19, 24, wo nebeneinander מאת יהוה und מן השמים sich findet, letzteres offenbar als Erklärung des ersteren. Jener erstere Ausdruck weist seiner Entstehung nach noch in eine Zeit, da man Jahwe noch nicht im Himmel wohnend dachte, sie paßt am besten in die Sinaiperiode (cf. S. 61). Wir können also in diesen Worten eine Art von Korrektur der Sinaivorstellung vom Standpunkte der Himmelsvorstellung aus sehn. Es läßt sich aber nicht feststellen, ob diese Korrektur auf J oder auf einen späteren Redaktor zurückgeht.

Gen 24, 7 wird Jahwe von J אלהי השמים, V. 3 אלהי השמים ואלהי הארץ genannt. Die erstere Bezeichnung ist nun aber nicht zweifellos, da LXX auch V. 7 den Zusatz „und der Erde“ hat, und außerdem diese Bezeichnung in vorexilischen Schriften ganz einzig dastände. Dagegen liegt kein Anlaß vor, den Ausdruck: „Gott des Himmels und der Erde“ zu beanstanden, derselbe Ausdruck ist häufiges Beiwort von Marduk und auch von Râ. Wenn damit nun auch nicht unbedingt gesagt ist, daß Jahwe im Himmel wohne, so unterstellt der Ausdruck doch den ganzen Himmel dem Machtbereich Jahwes, und das besagt doch im Grunde noch weit mehr. Bei einer Vergleichung mit den oben angeführten Stellen besagt jener Beiname für J, daß Jahwe, der eigentlich im Himmel wohnt, auch imstande ist, sich auf der Erde zu zeigen und sich hier zu betätigen, weder Himmel noch Erde bieten der Wirkungssphäre Jahwes eine Schranke. Dieser Ausdruck nähert sich einer Höhe prophetischer Redeweise, wo man

genau genommen nicht mehr nach einer Wohnung Jahwes forscht. Da hier diese Gottesbezeichnung an hervorragender Stelle in Verbindung mit einem feierlichen Eide steht, so fällt jeder Verdacht, sie als Zusatz von späterer Hand aufzufassen, hin. Wir müssen daraus schließen, das es für J schon selbstverständlich war, in Jahwe den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn aller kosmischen Mächte, zu sehen, und daß deshalb diese Eigenschaft Jahwes im allgemeinen gar nicht mehr besonders erwähnt wird und nur an hervorragenden Momenten oder bei feierlichen Gelegenheiten in der Form eines Bekenntnisses an die Oberfläche tritt. Vermutlich war zur Zeit des Jahwisten der Schwur bei dem Gotte des Himmels und der Erde die übliche Eidesformel. Der Jahwist steht den alten Propheten schon recht nahe, da aber seine Persönlichkeit oder die literarische Gruppe, die sich hinter dem Siegel J für uns verbirgt, völlig hinter ihren Stoffen und Erzählungen zurücktritt, so erfahren wir von ihren persönlichen Anschauungen nur wenig, nur hie und da treten Gedanken und Vorstellungen an die Oberfläche, die verraten, wie hoch die Überlieferer der alten jahwistischen Sagen selber über dem geistigen Niveau der von ihnen berichteten Erzählungen stehen (cf. auch das Urteil Luthers in Ed. Meyer, Israeliten S. 167 f.). In Gen 18, 25, einer späteren Schicht in J, wird Jahwe der Richter der ganzen Erde genannt.

Der Elohist gibt die Sinaisagen z. T. in ursprünglicherer Form wieder als J und ohne die Himmelsvorstellung. Daraus ist aber nicht der Schluß zu ziehen, daß ihm die letztere fremd gewesen sei. Eine Spezialität des Elohisten sind die Kommunikationen zwischen Jahwe und den Seinen durch das Medium nächtlicher Traumvisionen. An vielen Stellen, zumal an denen, die J und E gemeinsam haben, erkennen wir noch deutlich, daß E seine Traumvisionen an die Stelle andersgearteter Offenbarungen eingesetzt hat, z. B. Gen 20, 3. 6 (E), verglichen mit 26, 8 (J). In dieser Erzählung ist der Hergang nach der jahwistischen Darstellung, wonach Abimelech das Verhältnis der Ehegatten zueinander zufällig mit eigenen Augen sieht, viel anschaulicher und natürlicher als das, den gesunden Pragmatismus der einfachen Erzählung höchst störende, nächtliche Eingreifen der Gottheit. Auch in der Parallelerzählung Gen 12, einer jüngeren Schicht in J, fehlt die Traumvision. Ähnlich ist der Sachverhalt in Gen 21, 12 (E), verglichen mit Gen 16, 5 f. (J): in der letzteren Form der Sage erscheint Abraham als feiger nachgiebiger Schwächling gegenüber Sara, während bei E durch Einfügung eines nächtlicherweile (cf. V. 14: וישכם בבקר) an Abraham ergangenen Befehles Gottes Abra-

ham von dem Odium einer wenig ehrenhaften Handlungsweise entlastet wird. Die Erzählung bei J ist natürlich, bei E künstlich, die Traumvision wirkt hier in majorem gloriam des gefeierten Erzvaters. Gen 15 ist aus J und E kunstvoll ineinander gearbeitet. Nach J spielt sich die dort erzählte Bundesschlußfeier zwischen Jahwe und Abraham am Abend ab (V. 12 und 17), nach E (במחזה 1) ist das ganze nur ein nächtliches Traumgesicht. Daß dies aber ein künstlicher und durchaus schematischer Zusatz bei E ist, geht schon daraus hervor, daß sich die zentrale Bedeutung, die der Bundesschluß zwischen Gott und Abraham für alle Zeiten des Judentums gehabt hat, schwerlich aus der Annahme einer bloßen Traumvision des Erzvaters begreifen läßt. Auch gewinnen wir aus der Erzählung bei E selbst durchaus nicht den Eindruck, daß es sich nicht um die Schilderung eines wirklichen Vorganges handle. Die Fassung der Erzählung als Traum geht also lediglich auf das Konto von E; die ursprüngliche Form, auch wie E sie vorfand, kannte nur den realen Vorgang.

Aus Gen 22, 3 (E): וישכם אברהם בבקר ist zu entnehmen, daß der Befehl Gottes, seinen Sohn zu opfern, an Abraham nächtlicherweile im Traum ergangen ist. Auch das scheint mit der ursprünglichen Erzählung nicht zu passen, in der Gott später persönlich erscheint (V. 12 ידעתי, ferner V. 14, aus welchem hervorgeht, daß auch der מלאך V. 11 nicht zu den kernhaften Bestandteilen der Erzählung hinzugehört). Auch die nächtliche Erscheinung Gottes bei Jakob 46, 2—4, ferner 31, 11. 24 u. a. gehören zu E.

Die eben angeführten Beispiele lehren, daß E geflissentlich und gegen die überkommene Art des von ihm Erzählten den Verkehr zwischen Gott und Menschen in der Form nächtlicher Träume und Visionen darstellt. Darin verrät sich nicht etwa eine „viel altertümlichere Betrachtungsweise, als sie uns beim Erzähler der Jahwequelle begegnet" (Procksch, Elohimquelle S. 196), sondern es zeigt sich darin ein künstliches Theologumenon, das sich häufig mit der vom Elohisten selbst überlieferten Form der Erzählung nicht verträgt. Dieser Verkehr durch Träume, der Nu 12, 6 von E als allgemeiner Grundsatz aufgestellt ist, hängt zusammen mit einer reiferen Gotteserkenntnis, E will damit den naiven Anthropomorphismus, wonach Gott persönlich mit den Menschen auf der Erde verkehrt, wie noch in den von ihm bearbeiteten Sagen, bis auf eine Ausnahme Nu 12, 7f. (E), beseitigen. Dieses Theologumenon steht also im Dienste einer Vergeistigung der Gottesvorstellung, wie sie z. B. der Namenserklärung von יהוה Ex 3, 14 [1]) zugrunde

[1]) Die Echtheit dieser Namenserklärung ist neuerdings von Arnold, The

liegt. E bekämpft damit den Glauben, daß Jahwe auf Erden persönlich erscheint oder m. a. W., daß Gott an einzelnen Stätten auf der Erde wohnt. Dieses Bestreben, für eine Vergeistigung des Gottesbegriffes zu wirken, finden wir nicht allenthalben von E durchgeführt, so z. T. in den Sinaisagen. Wir dürfen hierin wohl ein, auch durch andere Beobachtungen bestätigtes, Zeichen sehen, daß die alten Erzähler mit großer Treue und Pietät ihre Sagen behandelt haben.

Dem der Bevorzugung der Traumvisionen zugrunde liegenden Gedanken, daß Gott auf Erden nicht erscheint, steht bei E der andere gegenüber, daß Gott im Himmel wohnt. Auch diese Vorstellung findet sich bei E bisweilen in die ursprüngliche Erzählung hineingearbeitet als eine „Verfeinerung der Offenbarung" (Gunkel). So ruft Gen 21, 17 der Engel Gottes vom Himmel die Hagar an, während er ihr in der jahwistischen Parallele 16, 7 am Wasserquell in der Steppe persönlich erscheint. Auch 22, 11 spricht der Engel zu Abraham vom Himmel, hier läßt es sich freilich nicht strikte beweisen, daß der Himmel nicht zur ursprünglichen Erzählung gehört, da das ganze Kapitel nicht in dem Sinne zu den alten Volkssagen gehört, wie z. B. die Geschichte mit der Hagar. Das Kap. 22 ist aufzufassen als eine sagenhafte Einkleidung des Gedankens, daß Jahwe statt des ihm eigentlich gebührenden Opfers der menschlichen Erstgeburt sich mit einem Surrogat begnügt. Die Wahrscheinlichkeit aber, daß auch hier der Himmel auf das Konto des Elohisten zu setzen ist, ergibt sich aus der engen Zusammengehörigkeit des Himmels mit dem Engel Gottes. Und das ist auch hauptsächlich gegen die Stadesche These anzuführen, der in der Erwähnung des Himmels an den eben angeführten Stellen redaktionelle Zusätze aus weit späterer Zeit sieht (Alt. Th. § 46, 2). Daß der vom Himmel redende Engel sowohl in der Hagarsage 21, 17 wie in der Sage 22, 11 einer Redaktion angehören, ist für unbefangene Beobachtung zweifellos, der מלאך führt uns nun aber unmittelbar in die Art des Elohisten hinein, auch er dient dem Bestreben, einen Ersatz für das persönliche Eingreifen Jahwes zu schaffen (vgl. S. 51). Das beweist z. B. Gen 31, 11, verglichen mit 13; 22, 11, verglichen mit V. 14 und 12 ממני, 21, 17 neben 18: „ich will ihn zum großen Volke machen", überall redet der Engel, als ob er Gott selber wäre. Sehr deutlich erkennbar ist auch die Eintragung des Engels 48, 16

Divine Name in Ex 3, 14 im Journal of Bibl. Literat. 1905, S. 107—165 besonders aus textkritischen Gründen angezweifelt, auch Volz sieht den Satz als Glosse (Mose S. 98) an. Bäntsch dagegen glaubt gar seine Mosaizität behaupten zu dürfen (Monoth. Anm. 67).

neben 15 (E). Ebenso wie der Engel wird also wohl auch der Himmel zum Eigentum des Elohisten gehören. Daß E auch sonst die Himmelsvorstellung nicht fremd ist, lehrt Jos 10, 11, wo E eine alte Sage aufnimmt, nach der Jahwe bei Bet Ḥoron in der Schlacht gegen die fünf Könige der Amoriter große Steine „vom Himmel“ auf die Feinde herabwirft; ganz besonders aber Gen 28, 10—22.

In dieser, nach allgemeinem Urteile aus J und E zusammengesetzten, Erzählung gehört die Partie mit der Himmelsleiter V. 12 und V. 17 zu E (אלהים und ויחלם). Während nach J Jahwe dem Jakob persönlich erscheint V. 13, woran Jakob erkennt, daß Jahwe in Bethel zu Hause ist, befindet sich nach E hier die Eingangspforte in den Himmel. Nach Stade (Alt. Theol. § 46, 2 Anm.) soll nun freilich die Himmelsleiter einer jungen Schicht in E, wenn nicht der Redaktion, angehören. Das bewiese schon die Pluralität der Engelwesen, die als Rudimente des alten Dämonen- und Geisterglaubens in die Jahwereligion einrückten, da sie durch die höhere Vorstellung von Jahwe und wegen der immer mehr wachsenden Scheu, Jahwe selber sichtbar wirkend zu denken, nötig wurden (a. a. O. § 42, 2 Anm. 2). Dagegen ist zu bemerken, daß in der Tat eine Mehrheit von Engelwesen einer ausgebildeten und im Volke noch lebendigen Mythologie von dem Inhalte des Himmels angehört, wie in den folgenden Seiten nachgewiesen werden soll, während dagegen der einzelne Engel sich als eine auf theologischen Reflexionen beruhende Figur viel leichter begreifen läßt; der מלאך als Einzelperson ist oft nur eine künstliche Einfügung für Jahwe selber (s. vorige Seite). Der eine Bote ist von der theologischen Spekulation der Mehrheit der Elohimwesen entnommen, es ist dasjenige Engelwesen, das den Beruf hat, Jahwes Botschaften zu vermitteln und auszuführen. Eine ganz andere Aufgabe hat dagegen z. B. der Engel in Jos 5, 14 (s. S. 239 f.). Eine Mehrheit von Engeln tritt meist in höchst märchenhafter Umgebung an die Oberfläche, so auch hier. Die Vorstellung einer Leiter, die den Verkehr zwischen Himmel und Erde vermittelt, mutet recht naiv an und ist ganz und gar nicht dazu geeignet, einer Vergeistigung der Gottesvorstellung zu dienen. Auch sieht die Leiter nicht wie die Erfindung einer literarischen Gruppe mit ausgesprochen theologischem Interesse aus, vielmehr tun wir hier einen interessanten Einblick in echt volkstümliche Vorstellungen. Nach dem Volksglauben befand sich in Bethel die geheimnisvolle Stätte, wo die Engelwelt vom Himmel auf die Erde gelangte.

Daß die Engel mit der Himmelsleiter letztlich der babylonisch-assyrischen Vorstellungswelt angehören, wie Stade vermutet

(Gesch. d. V. Isr. I[2] S. 584), oder daß die Himmelsleiter der babylonischen Anschauung von den sieben Stufen des Planetenhimmels ihr Dasein verdankt (A. Jeremias a. a. O. S. 374 f.), ist wenig wahrscheinlich. Eher ließe sich, wenigstens der Idee nach, eine gewisse Ähnlichkeit mit den Etagentürmen an den babylonischen Tempelbauten (S. 146) konstatieren, ohne dabei irgendwelche Abähngigkeit der einen von der anderen Vorstellung annehmen zu wollen, es wird vielmehr eine naheliegende Ideenassociation vorliegen. Solange man noch die Engel und Gott selbst völlig anthropomorphistisch schaut, ist die einfachste Möglichkeit, vom Himmel auf die Erde zu gelangen auf einer in den Himmel hineinragenden Leiter. Parallelen zur Himmelsleiter in der ägyptischen Religion und im Mitraskult, die Gunkel anführt (Genesis[2] S. 280), bezeugen, daß auch andere Völker auf die gleiche Vorstellung gekommen sind. Diese Idee ist ebenso altertümlich, wie die andere, nach der Gott auf der Wolke vom Himmel auf die Erde fährt. Wir haben also in Gen 28 nicht eine im Dienste einer Läuterung des Gottesbegriffes stehende Umarbeitung der Sage durch E, sondern vielmehr echte alte Sage, wie sie E aus seiner Umgebung geschöpft hat. Wir können auch die Entstehung dieser Sage gerade bei Bethel recht wohl begreifen. Die Stätte hieß von alters her Bethel, — die Notiz 28, 19: „früher hieß die Stadt Luz" ist wohl spätere Glosse, die nicht einmal richtig ist, da Bethel und Luz zwei verschiedene Ortschaften waren cf. Jos 16, 2 — ursprünglich verstand man unter dem „Gotteshaus" den heiligen Stein, in dem das Numen des Ortes wohnte, dann deutete man die ganze Stätte als „Gotteshaus" und endlich unter Einwirkung der Himmelsvorstellung sah man in dem Heiligtume das Eingangstor des Himmels (s. S. 106 f.). Diese Vorstellung muß bereits sehr verbreitet gewesen sein, so daß E es nicht für gut befand, sie zu beseitigen. Die Erzählung des Elohisten ist also recht alt, und wir haben hier nicht etwa Eintragung einer jungen Schicht in E.

Was auf das Konto des Elohisten zu setzen ist, ist wohl nur die Einkleidung der Erzählung als Traumvision, wodurch der Realismus der populären Auffassung schon wesentlich gemildert und die volkstümliche Vorstellung vom Himmelstore zu einem Bilde der Transzendenz Gottes wird (Stade, a. a. O.)

Aus V. 16 (J) scheint hervorzugehn, daß auch J das Erlebnis Jakobs als Traum fasse, aber es ist längst aufgefallen, daß die Worte וייקץ יעקב משנתו 16 in E unentbehrlich sind (Wellhausen, Kompos. des Hexat.[3] S. 30 Anm. 1), während J die Begegnung Jakobs mit Jahwe schwerlich als Vision auf-

gefaßt hat (V. 13). Für das volkstümliche Denken ist die Himmelsleiter von Bethel eine Realität und hat ursprünglich mit der Stiftungssage des Heiligtums durch Jakob nichts zu tun.

Die Bethelsage bezeugt das Vorhandensein des Glaubens an Jahwes Himmelswohnung in den volkstümlichen Kreisen schon in sehr alter Zeit. Der Elohist hat die Form beibehalten, weil sie zu seinen Anschauungen paßte. Wir gewinnen sowohl bei J wie bei E den Eindruck, daß beide mit ihrer Himmelsvorstellung sich völlig in dem Bereiche der zu ihrer Zeit populären Anschauungen bewegen, sie erscheint überall da, wo sie an die Oberfläche tritt, als etwas ganz Natürliches, nirgends findet sich eine Spur direkter Polemik gegen anders geartete Anschauungen. Wenn die Hinweise auf Jahwes Wohnung im Himmel polemischen Zwecken dienten, würden sie sich zweifellos viel mehr vordrängen, in Wirklichkeit sind sie aber sogar oft ganz versteckt, wie z. B. in Gen 11. Der auffallende Umstand, daß sich in den späteren Schriften des Alten Testaments, vor allem in den Psalmen, dem Buche Hiob, aber auch in D und der Chronik, die Himmelswohnung so ungleich häufiger erwähnt findet, als in den alten Quellen, erklärt sich leicht aus der Natur und dem Inhalte der betreffenden literarischen Produkte. Der Hauptinhalt der alten Quellen (J und E) besteht in Sagen aus der Zeit, da Götter und Menschen noch nebeneinander auf Erden lebten, oder aber sie erzählen die äußere Geschichte ihres Volkes; der von ihnen bearbeitete Stoff bricht ab mit der Eingewöhnung in Kanaan, oder nach anderer Meinung mit der Regierung des David, jedenfalls zu einer Zeit, da die Sinaivorstellung erst im Verschwinden begriffen war. Die spätere Literatur dagegen steht viel mehr im Dienste religiöser Reflexion und Erbauung, wobei die Himmelswohnung ein wesentlicher Bestandteil ist, um sich die Größe Gottes zu vergegenwärtigen. Daß die Erzähler selber hoch über dem religiösen Niveau der von ihnen berichteten alten Sagen stehen, haben wir in bezug auf den Jahwisten bereits konstatiert S. 227 f. Auch die, besonders in der Bevorzugung der Traumoffenbarungen zutage tretende Tendenz Es in der Richtung auf eine Vergeistigung Jahwes läßt einen Rückschluß auf Reflexionen und Spekulationen über das Wesen Gottes zu, die schon fast über den Bereich eines nur praktischen Monotheismus hinausweisen. Endlich scheint der konsequente Gebrauch des Gottesnamens אלהים gegenüber von יהוה den Gott Israels schon als den Universalgott bezeichnen zu sollen (so auch Procksch, Elohimquelle S. 199 und Volz, Mose S. 30 f.). Um so mehr aber werden wir uns nach Spuren umsehn, die implizite in

den alten Sagen und in Sitten und Gebräuchen vorliegen und jenen Eindruck, daß J und E mit der Himmelsvorstellung sich im Bereiche populärer Anschauungen bewegen, bestätigen.

4. Die Himmelspforte und Himmelsleiter von Bethel führen uns in volkstümliche Vorstellungen, die sich genau genommen mit der offiziellen Jahwereligion, wie sie uns besonders in ihrer schriftlichen Ausprägung entgegentritt, nicht vertragen. Wir gewinnen hier einen Einblick in religiöse Unterströmungen, die die Phantasie des gemeinen Mannes gewiß mehr anregten als die strengen Formen des Jahwismus, wie sie die führenden Kreise anstrebten und vertraten. Von einer solchen Unterströmung dringen nur hier und da vereinzelte Spuren an die Oberfläche, lassen aber dann den Eindruck zurück, daß es sich um weitverzweigte und zusammenhängende mythologische Bilder handelt. Gerade der Umstand, daß sie so sporadisch, ohne jeden organischen Zusammenhang mit der uns bekannten Jahwereligion, ja mit ihr meist schlecht vereinbar, dafür aber als selbstverständliche, allbekannte Dinge, auftreten, läßt uns Einblicke in eine Welt tun, in der sich jeder zu Hause fühlte, in die er hineingeboren war und deren Äußerungen ihm in demselben Maße geläufig und natürlich waren, wie sie für uns dunkel und rätselhaft erscheinen. Zu derartigen Inventarstücken einer lebendigen Mythologie gehören z. B. die feurigen Wagen und Rosse des Elia, die Kerubim und Seraphim, ferner die Gottessöhne Gen 6 und Hi 1, das Himmelsheer, der Leviathan, Behemoth, die Lilith Jes 34, 14 u. a. m. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich die Menge für derartige Dinge weit mehr interessierte, und daß sie im Volksleben eine ganz andere Rolle spielten, als die Fragen nach der Einzigkeit Jahwes, nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften und seiner Stellung in der Welt. Solch mythologische Farben belebten das religiöse Bild des Jahwismus und machten ihn mit seinem strengen Gehalt und seinen bild- und phantasielosen Formen erst genießbar.

Es ist uns nun freilich nicht mehr möglich, aus den vereinzelten Trümmern, die sich als Zeugen einer ganz anderen Denkwelt in die religiöse Literatur der Hebräer eingeschlichen haben, noch ein Gebäude hebräischer Mythologie aufzurichten; aber schon jene Trümmer genügen, um uns eine Vorstellung davon zu gewähren, wie mannigfach und früh sich die Phantasie des Volkes mit dem Inhalte des Himmels beschäftigte, um daraus dann den Schluß zu ziehen, wie frühzeitig und wie lebendig im Volke die Vorstellung herrschte, daß sich der eigentliche Wirkungskreis der Gottheit im Himmel befände.

Die feurigen Wagen und Rosse, mit denen Elia in den Himmel fährt 2 Kö 2, 11 f., gehören wie die Himmelsleiter zu den Medien, durch die eine Verbindung der himmlischen Welt mit der Erde hergestellt wurde. Sie sind an sich freilich viel mythologischer als die Himmelsleiter und gehören einer umfassenderen Mythologie an. Den Israeliten sind sie eine bekannte Vorstellung: Elia erkennt sie sofort und ruft: „Mein Vater, Israels Wagen und Reiter“, er ruft es plötzlich unter dem Eindruck des Geschauten, wie Kinder, die etwas Absonderliches und Unerwartetes sehen. Dieser Ausruf des Elia wurde freilich später nicht mehr verstanden, man sah in רכב ישראל ופרשיו eine Apposition und nähere Bezeichnung von אבי, so 2 Kö 13, 14 (ebenso Kittel z. St. und Gunkel, Elias in Rel. gesch. Volksbücher II. R. 8. H. S. 38 f.)[1]). Aber diese Deutung ist schwerlich richtig, diese Bezeichnung ist als Ehrenname eines Mannes höchst absonderlich und widerspricht völlig dem Bilde des Elia in 1 Kö 19, 15 ff. (Smend, Altt. Rel.-Gesch. S. 179 Anm. 2). Vor allen Dingen aber beweist der Ausruf, daß Elisa die Probe bestanden hat, die ihm Elia zum Erweise seiner Qualifikation zum Prophetenamte auferlegt hatte V. 10, und daß er somit des Prophetenmantels würdig ist. Denn nur ein Gottesmann ist fähig, einen Einblick in den Himmel zu tun oder himmlische Dinge zu erkennen, die anderen Menschen können es gelegentlich, aber nur durch die Vermittlung eines solchen Gottesmannes bei Jahwe 2 Kö 6, 16 f.

Die feurigen Wagen und Rosse (oder Reiter) gehören zu dem himmlischen Heere, das Israels Kämpfe in himmlischen Höhen mitkämpft 2 Kö 6, 17; Ψ 68, 18; 2 Mack 10, 29 f., denn רכב bedeutet „Kriegswagen“ und פרש, wofür V. 11 freilich סוס steht, bezeichnet das Kriegsroß oder, wie vermutlich hier, den auf ihm sitzenden Krieger[2]). Daß Reiter und Wagen feurig sind, beweist, daß sie der himmlischen Welt angehören. Das Feuer gehört zu den häufigsten Offenbarungsformen der Gottheit (Hes 1, 27; Ψ 50, 3; 97, 3 u. a.) und hängt mit der vulkanischen und der Gewitternatur Jahwes zusammen. Diese Gewittergottvorstellung klingt auch noch nach, wenn Elia „im Wettersturm“ (בסערה), d. h. unter Gewittererscheinungen, in den Himmel fährt 2, 1 und 11. Wir werden deshalb in diesen Kriegern Jahwes die alten Naturmächte, die einst den Gewittergott vom Sinai umgaben, die alten natur-

[1]) Gunkel u. a. sehen in den Worten einen Ehrentitel des Elisa, der später auf Elia übertragen ist.

[2]) Die Hebräer hatten die Empfindung für den Unterschied von פָּרָשׁ „Kriegsroß“ nach der Form Ḳăṭăl und פָּרָשׁ „Ritter“ nach Ḳăṭṭâl verloren und bilden deshalb beide Pluralformen gleich.

haften Bundesgenossen Jahwes (s. S. 54 f.) in mythologischer Einkleidung zu sehn haben. Hier haben sie keine kriegerischen Funktionen zu erfüllen, sondern sie sollen einen Getreuen Jahwes in den Himmel führen, wohl, um ihn dem himmlischen Hofstaat Jahwes (1 Kö 22 und unten S. 242 f.) einzugliedern.

Sind die feurigen Wagen und Reiter als eine mythologische Weiterspinnung der alten meteorologischen Mächte aufzufassen — wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch eingehender zurückkommen (S. 245) —, so lassen sich diese Vorstellungen als aus genuin hebräischer Gedankenwelt herausgeboren begreifen. Die Elisaanekdoten tragen echt volkstümlichen Charakter und dürften den Kreisen entstammen, die dem Propheten zu seinen Lebzeiten nahegestanden haben, die Wertschätzung des Prophetentums ist in ihnen ins Übertriebene gesteigert. Da sich nun aber die Elisageschichten in den meisten Fällen nur als, das Wunderbare überspannende, Dubletten der Eliawunder geltend machen, so können wir in ihnen implizite noch den Reflex erkennen, den die gewaltige Heldengestalt des Elia auf die große Masse zurückwarf. Wenn nun die Eliaerzählungen (s. S. 60 Anm. 1), wie wir annahmen, aus Kreisen stammen, die für eine besondere Reinheit des Jahwismus kämpften mit einem etwas reaktionären Einschlag (S. 60), jedenfalls von Leuten, die man zu den führenden Geistern rechnen darf, so haben wir in der zweiten Schicht der Elia-Elisagruppe, in der Elisa die Hauptrolle spielt, den literarischen Niederschlag der populären Anschauungen über die Wirksamkeit des großen Propheten zu erkennen. Zeitlich werden beide Gruppen kaum allzuweit voneinander entfernt sein, nach dem Inhalte zu schließen, werden die Elisasagen etwa ein Menschenalter jünger sein als die Eliaerzählungen. In dieser Zeit, sagen wir rund in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, war also die Vorstellung eines feurigen Himmelsheeres im Volke geläufig. Es ist für uns um so wichtiger zu konstatieren, daß in dieser Zeit nach dem Glauben der Menge Jahwe schon im Himmel wohnte, als in der Eliaperikope Gott noch auf dem Horeb wohnte und von dort aus seine Boten entsendet, und um so mehr werden wir geneigt sein, in letzterem Anschauungen zu sehn, die, auf gelehrtem Material beruhend und einem besonderen theologischen Interesse dienend, an sich antiquiert sind und nur noch auf künstlichem Wege durch gewisse Kreise lebendig erhalten werden sollen (s. dazu S. 63 f.).

Wenn unter den von Josia aus dem Tempel entfernten Kultgegenständen auch Rosse, die der Sonne gehören, erwähnt werden 2 Kö 23, 11, so gehören die sicher zu den Requi-

siten einer fremden Mythologie und haben vermutlich mit den feurigen Rossen und Wagen von 2 Kö 2 nichts zu tun. Die Rosse des Sonnengottes stammen aus Assyrien, wir erkennen in ihnen das Gespann, mit dem Šamaš, von seinem Wagenführer Bunene geleitet, über dem Himmelsrund einherfährt (KAT^3 S. 368. A. Jeremias S. 105 f.). Sie gehören zu jenen Kultgegenständen, die unter Manasse aus Gründen der Politik aus Assyrien in Jerusalem offiziell eingeführt wurden. Da nun freilich die Rosse und Wagen des Sonnengottes in vielen astralen Religionen eine bekannte und naheliegende Vorstellung sind, indem sie den Lauf der Sonne abbilden (vgl. Jeremias S. 106 Anm. 1 und Stade, Altt. Theol. § 116, 1) und sich Spuren eines Sonnenkultes schon in recht alter Zeit in Kanaan nachweisen lassen, so mag immerhin ein Zusammenhang zwischen den Rossen und Wagen der Sonne und denen des Elia insofern bestehn, als erstere bei dem Umwandlungsprozeß der alten Naturmächte in belebte Wesen für die Gestaltung der mythologischen Bilder von Einfluß gewesen sein könnten. Irgendwelche Spuren von dem Vorhandensein solcher Sonnenrosse in Kanaan sind aus alter Zeit aber nicht vorhanden, erst die spätere Zeit, besonders die der apokryphischen (2 Mack 10, 29) und pseudepigraphischen Literatur interessierte sich lebhaft für die Wagen und Rosse des Helios, z. B. Äthiop. Henoch 75, 2, Slawischer Henoch 11, 2 ff., Slaw. Baruch (ed. Bonwetsch) c. 7 u. a.

Die feurigen Rosse und Wagen des Elia weisen in eine Vorstellungswelt, die sich in einer gewissen Mannigfaltigkeit an den häufigen Begriff des Himmelsheeres (צבא השמים) knüpft. Über das Himmelsheer habe ich mich in einer kleinen Abhandlung geäußert, die in den, Theodor Nöldeke zu seinem 70. Geburtstage gewidmeten „Orientalischen Studien“ 1906 S. 719—728 erschienen ist. Danach knüpfen sich an den Begriff des Himmelsheeres sehr verschiedenartige Vorstellungen, woraus der Schluß zu ziehen ist, daß der Ausdruck die gegebene Größe ist, deren ursprüngliche Bedeutung früh vergessen wurde, so daß man in späterer Zeit die alte überkommene Form jeweils mit neuem Inhalte anfüllte. Am verbreitetsten ist die Vorstellung, die in dem Himmelsheer die Sterne, und zwar als Objekte der Verehrung, sieht und den Dienst des Himmelsheeres deshalb bekämpft Dt 4, 19; 17, 3; 2 Kö 17, 16; 21, 3. 5; 23, 4 f.; Zeph 1, 5; Jer 8, 2; 19, 13, mehrfach wird der Ausdruck Himmelsheer für Sterne bildlich gebraucht Jes 40, 26; 45, 12; Jer 33, 22; Ψ 33, 6. Neh 9, 6 werden unter dem צבא השמים belebte Wesen verstanden, wie die Parallelen mit Deutlichkeit ergeben, desgleichen Jes 24, 21, wo dem צבא המרום

das Gericht angekündigt wird, und 1 Kö 22, 19, wo es aus einer Anzahl von Geistern besteht, die Jahwes Hofstaat bilden. Gen 2, 1: „Vollendet wurden Himmel und Erde וכל צבאם“ denkt offenbar an, den irdischen Wesen entsprechende, himmlische Wesen, deren Schöpfung in Gen 1 nicht mit berichtet ist. Was Daniel 8, 10—13 sich für Vorstellungen mit dem Begriff „Himmelsheer“ verbinden, ist für uns nicht mehr genau zu eruieren. Behrmann (in seinem Kommentar z. St.) sieht in dem Ausdruck „eine hyperbolistische Ausdrucksweise für den Hochmut des Antiochus“, Marti dagegen denkt an die Hellenisierungsversuche des Antiochus Epiphanes, insofern der Versuch auch auf die Heiden zutraf, da man ja die Sterne als von Gott den Heiden zugewiesene Verehrungsobjekte ansah nach Dt 4, 19. Jedoch scheint Daniel irgendwie an belebte Wesen gedacht zu haben, da das Heer einen Anführer hat (V. 11). Noch dunkler ist das צבא V. 13 in Parallele mit קדש, weshalb Smend צבי lesen will (ZATW. 1884 S. 201).

Ein anderer Name für das himmlische Heer ist צבא יהוה Jos 5, 14 f. Dagegen bezeichnet צבאות יהוה Ex 7, 4; 12, 17. 41 und Judith 16, 13 (14) das israelitische Heer in der Wüste. Ψ 103, 20 f. und 148, 1 ff. wird der Ausdruck, wie die Parallelen ergeben, für belebte himmlische Wesen gebraucht. Joel 2, 11 nennt die Heuschrecken חיל יהוה und Sap 12, 8 (nach Ex 23, 28; Jos 24, 12) die Hornissen *τὸ στρατόπεδόν σου*.

Die oben angeführten Stellen, an denen das Himmelsheer die Sterne als Objekte der Verehrung bezeichnet, sind alle jünger als die Ära Manasse (ca. 698—643); Manasse wird 2 Kö 21, 3—5 wohl auf Grund einer richtigen Tradition als Einführer des assyrischen Sterndienstes in Juda genannt. Vor ihm ist von Gestirndienst nichts bekannt; daß auch im Nordreiche ein solcher nicht geübt wurde, darf man trotz der deuteronomischen Notiz 2 Kö 17, 16 aus dem Schweigen der alten Propheten, die sonst das heidnische Gepränge des Kultus in allen Einzelheiten scharf bekämpfen, mit Sicherheit schließen[1]). Der erste Prophet, der den Sterndienst nachdrücklich rügt, ist Zephanja (1, 5), der unter Josia vor der Reform schrieb.

Bei der Annahme nun, daß erst unter Manasse der Begriff des Himmelsheeres in Juda heimisch geworden sei, muß man notwendigerweise auch dazu annehmen, daß der terminus צבא השמים zugleich mit der damit verbundenen Vorstellung unmittelbar als Übersetzung aus dem Assyrischen mit übernommen sei, denn aus

---

[1]) Über die Unechtheit von Am 5, 26 s. Wellhausen, Cheyne, Löhr, Nowack, Meinhold, Marti und Orientalische Studien S. 722.

dem Hebräischen ließe sich dieser Ausdruck, der soviel bedeutet wie „Kriegsheer des Himmels“ (s. Orient. Stud. S. 720 f.), für die Sterne nicht erklären. Das ist aber nicht der Fall, wie selbst die Assyriologen zum Teil zugeben (z. B. Jensen in Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 431), denn der Name ist im Hebräischen viel älter, wie sich aus einer kritischen Betrachtung einzelner Stellen, an denen dieses Wort vorkommt, im folgenden ergeben dürfte, und wie es schon von vornherein durch seine enge Zusammengehörigkeit mit dem alten Gottesnamen יהוה צבאות zu vermuten ist. Ist aber der Name צבא השמים hebräischen Ursprunges, so ist er als Bezeichnung der Sterne nur verständlich, wenn man in Israel von alters in den Sternen Krieger gesehn hat. Von einer derartigen astralmythologischen Vorstellung erfahren wir aber innerhalb der genuin hebräischen Vorstellungswelt nichts, in Ri 5, 20 kommen die Sterne nur als meteorologische Mächte in Betracht (S. 54 f.). So bleibt nichts anderes übrig, als daß der Ausdruck צבא השמים ursprünglich etwas anderes bedeutete und nur später auf den Gestirndienst übertragen wurde. Nach der ursprünglichen Bedeutung von צבא השמים sollte man denken, daß die Israeliten damit ein mythologisches himmlisches Heer verstanden haben, das wie ein irdisches Kriege führt und Schlachten kämpft.

Von einem solchen himmlischen Kriegsheere hat man sich in der Tat in alter Zeit erzählt. An dieses denkt eben Elisa, wenn er beim Anblick des feurigen Kriegswagens ausruft: „Mein Vater, Israels Wagen und Reiter“. Aus Rittern und Kriegswagen dachte man sich, genau nach irdischem Muster, das Himmelsheer bestehend, ja die Terminologie scheint schon eine feste Form angenommen zu haben, denn was Elisa sieht, sind רכב אש וסוסי אש 2 Kö 2, 11, was er ausruft, ist רכב ישראל ופרשיו 12, er benennt also nicht das, was er unmittelbar sieht, sondern das, was ihm als bekannte, durch den Anblick der eigentümlichen Erscheinung in ihm ausgelöste Vorstellung vor die Seele tritt.

Weitere Aufschlüsse über das Wesen dieses himmlischen Heeres gewinnen wir auch aus zwei Fragmenten, die der „reinigenden“ Tätigkeit der späteren Bearbeiter der heiligen Schriften glücklich entgangen sind, nämlich aus Jos 5, 13—15 und Gen 32, 2 f. In Jos 5 ist die Rede von dem שר צבא יהוה, der dem Josua begegnet. Daß wir es mit einem überirdischen Wesen zu tun haben, ist zweifellos, denn der Anführer des irdischen Heeres Jahwes ist ja Josua selbst, ferner läßt die, sich auf die ganze Stätte ergießende, Heiligkeit (V. 15) die himmlische Natur dieses Anführers deutlich erkennen. Auch erinnert der Zusatz וחרבו שלופה בידו unmittelbar an Gestalten wie den Engel Jahwes, der

mit „gezücktem Schwerte“ dem Bileam entgegentritt Nu 22, 23. 31 oder den Pestengel, der „mit gezücktem Schwerte“ zwischen Himmel steht 1 Chr 21, 16 (s. S. 161), oder die hochmythologische Figur Gen 3, 24. Der Fürst des Heeres Jahwes, mit dem gezückten Schwerte ist also offenbar der Fürst des himmlischen Heeres Jahwes, wie wir den Engel Jahwes in der Bileamsage für einen Krieger dieses Heeres ansehn können. Die Erzählung in Jos 5, 13—15 ist nun aber ein Torso ohne eigentliche Pointe, denn wir erfahren nicht, was dieser Fürst von Josua will. Nur um Josua auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam zu machen, wird er hier schwerlich dem Josua erschienen sein, auch Ex 3, 5 steht der Hinweis auf die heilige Stätte nur im Dienste einer wichtigeren Mitteilung. Aus dem ביריחו, dessen Erwähnung in dem jetzigen Zusammenhange der Stelle einen besonderen Zweck nicht verrät, könnte man vielleicht schließen, daß wir hier eine Kultsage des Heiligtums von Jericho vor uns haben, aber als Jahweheiligtum ist in alter Zeit Jericho sonst nicht nachweisbar (cf. v. Gall, Althebr. Kultstätten S. 82 f.). Deutlich verrät endlich das ebenso überflüssige wie wunderliche עתה באתי V. 14, daß hier etwas weggeschnitten ist.

Auch Gen 32, 2 f. ist ein Bruchstück. Es wird nur erzählt, daß dem Jakob das מחנה אלהים, bestehend aus den מלאכי אלהים, entgegenkommt. Nach der Form der elohistischen Erzählung soll diese Begegnung nur die Namennennung Machanajim erklären, das ist aber natürlich nicht der eigentliche Grund, weshalb hier von der alten Sage das Heerlager Gottes erwähnt wird, einen reicheren Inhalt werden wir auch hier als ursprünglich vorauszusetzen haben. Es ist recht bedauerlich, daß an beiden Stellen uns die Gelegenheit, etwas Näheres über das Himmelsheer zu erfahren, durch die Ängstlichkeit der Redaktoren entgangen ist. Ob auch der Rahmen des sogenannten „Segens Moses“ Dt 33, 2—5. 26—29 dieses Heer im Auge hat, ist nicht sicher zu erkennen, s. dazu Orient. Stud. S. 726. Wir ersehen aber noch zur Genüge aus diesen wenigen Spuren, daß man sich in alter Zeit in Israel von einem Heere erzählte, das am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht. Gunkel erinnert an das in der deutschen Mythologie vorkommende „wilde Heer“, das nach Grimm, deutsche Mythologie[3] S. 599 eine Mythologie des Sturmwindes ist. Es ist begreiflich, daß diese Vorstellung, die sich Jahwe in einer so stark vermenschlichten Umgebung denkt, den Späteren höchst anstößig war, deshalb wurden ihre Spuren nach Möglichkeit verwischt und die alten Erzählungen, die von einem solchen Heere berichteten, durch Kürzung ihres verfänglichen Inhaltes beraubt oder ihre eigentliche Pointe umgebogen,

wie Gen 32, 2 f. Dabei ist es aber interessant zu konstatieren, daß man sich trotzdem gelegentlich wider Willen verrät, so z. B. wenn 1 Chr 12, 22 die gewaltigen Scharen, die sich um David sammeln, mit dem Heerlager Gottes (כמחנה אלהים, das heißt gleich „dem“ — bekannten — und nicht: „einem“ Heerlager Gottes) vergleicht. Also noch z. Z. des Chronisten war das Heer Jahwes, wenn auch vielleicht nicht mehr als lebendige Größe, so doch noch seinem Namen nach, mit der hyperbolischen Bedeutung einer gewaltigen Menge, bekannt. Daß sich die Phantasie noch lange mit diesem himmlischen Heere beschäftigt hat, ist auch aus Ψ 68, 16 ff. zu folgern, da berichtet wird, wie Jahwe mit seinen Kriegswagen, ungezählten Tausenden, vom Sinai herbeikommt 18 (s. S. 69).

An solchen Stellen, wie den eben angeführten, wo von einem wirklichen Heere die Rede ist, ist der Ausdruck צבא am Platze, und da es sich um ein überirdisches Heer handelt, so werden wir schließen dürfen, daß die beiden Bruchstücke in Jos 5 und Gen 32, ebenso wie die feurigen Rosse und Wagen des Elia, jener mythologischen Vorstellungswelt entstammen, die den Ausdruck צבא השמים geschaffen hat.

Es ist beachtenswert, daß der Ausdruck צבאות יהוה für das irdische israelitische Heer erst in ganz späten Stellen vorkommt, nämlich in Ex 7, 4; 12, 17. 41, die sämtlich zu P gehören, und Judith 16, 13 (14). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich die israelitischen Krieger nicht auch schon in alter Zeit als Streiter Jahwes angesehn hätten, sondern nur, daß die Kombination des Begriffes צבא יהוה, der den Gottesnamen יהוה צבאות geprägt hat und nur eine Modifikation des geläufigeren צבא השמים ist, mit den irdischen Scharen Israels, jüngeren Datums ist. Es ist wohl nicht zufällig, daß in 1 Sam 17, 26 מערכות אלהים gesagt ist, sich an dieser Stelle also die sonst übliche Terminologie nicht findet. Auch scheint mir V. 45 nicht eine Erklärung des יהוה צבאות durch אלהי מערכות ישראל beabsichtigt zu sein, sondern vielmehr ein Bekenntnis: der Gott der Schlachtreihen Israels ist Jahwe Ṣebaōt, der alte bekannte Kriegsgott, und der Ausdruck steht auf einer Linie mit dem Bekenntnis מערכות אלהים חיים V. 26. Es ließe sich nicht begreifen, wie aus einer so naheliegenden Vorstellung, daß צבא יהוה das israelitische Heer sei, später die Bedeutung von צבא יהוה für himmlische Wesen entstehen konnte, wie es Ψ 103, 20 f.; 148, 1 ff. der Fall ist, während der umgekehrte Fall sich leicht begreifen läßt.

Eine etwas anders geartete Aufgabe hat das Himmelsheer 1 Kö 22, 19—23. In diesem Abschnitte berichtet der Prophet

Mīkajʿhû ben Jimla über einen Einblick, den er in den Himmel getan hat. Im Himmel sah er Jahwe auf seinem Thron sitzen, während das ganze „Himmelsheer“ zu seiner Rechten und Linken steht, und man berät gerade über das Schicksal des Ahab. Was uns bei dieser Schilderung zunächst auffällt, ist, daß der Prophet hier in Umrissen ein Bild zeichnet, das nach unserer Kenntnis der hebräischen Religion als ein ganz eigenartiges und außerordentliches erscheint, während wir aus der Erzählung durchaus nicht den Eindruck gewinnen, als wäre ein derartiger Einblick in die himmlische Ratsversammlung Gottes etwas so ganz Neues, Ungewöhnliches. Ganz verkehrt scheint es mir, mit Schwally (ZATW. 1892 S. 159—161) und Stade (ibidem 1895 S. 163, Altt. Theol. S. 100 und 104) u. a., diesen Abschnitt als Eintragung anzusehn; vielmehr haben wir in diesem Stücke ein recht altertümliches Material: ein Gott, der einen Lügengeist ausschickt, um Ahab zu betören, der also selber zum Förderer der Lüge gemacht wird, setzt noch recht rudimentäre sittliche Vorstellungen voraus, auch die Art und Weise der 400 Propheten erinnert weit mehr an alte Zeiten, wie des Saul oder des Elisa, als an spätere. Wir haben in diesem Abschnitt vermutlich das echteste in diesem Kapitel, das am deutlichsten die Spuren alter Zeit an sich trägt. Stade stößt sich wieder an der Pluralität der Engelwesen, aber darüber s. S. 231, sowie auch das Folgende. Die Mitglieder des „Himmelsheeres“ spielen in dieser Erzählung die Rolle eines beratenden Hofstaates in der Ratsversammlung Jahwes.

Eine ähnliche Aufgabe wie hier das Himmelsheer, haben Hi 1, 6 ff. die Gottessöhne (בני אלהים), die mit Gott über das Tun und Treiben und das Schicksal der Menschen beraten. Dies Auftreten der Gottessöhne wird hier als etwas ebenso Natürliches erzählt, wie es uns innerhalb des Jahwismus als fremdartig und ungewöhnlich erscheint. Zum ersten Male begegnet uns hier in der hebräischen Literatur auch der Satan — sonst noch Sach 3, 1 ff. und, ohne Artikel, also als nomen proprium 1 Chr 21, 1 —, und doch wird er als ganz bekannte volkstümliche Größe mit ganz bestimmten Eigenschaften hier eingeführt. Situation und Szene sind fast völlig dieselben wie in 1 Kö 22, 19 ff.; daß die Versammlung der Elohimwesen sich im Himmel abgespielt habe, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, da aber hier die Gottessöhne dieselbe Rolle spielen, wie in 1 Kö 22 das Himmelsheer, בני אלהים hier also nur ein anderer Name ist für das צבא השמים, so ist es auch hier das Natürliche, an Vorgänge im Himmel zu denken. Es ist nicht besonders gesagt, weil es für die Leser selbstverständlich war.

Auch die Vision des Jesaia (Kap. 6) hat ähnliche mythologische Verhältnisse zum Gegenstande. Auch hier sehen wir Jahwe auf erhabenem Throne sitzend und um ihn versammelt eine lobsingende Schar, die Seraphim. Diese den Thron Jahwes umgebenden Wesen haben Funktionen auszuüben, die einen Vergleich mit denen des Himmelsheeres von 1 Kö 22 und der Gottessöhne in Hi 1 und 2 herausfordern. Sie bilden freilich nicht den beratenden Hofstaat Jahwes wie jene, die damit in gewissem Sinne noch der Gottheit koordiniert sind, sondern ihre Aufgabe ist, das Lob des Gottes, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, zu verkünden. Auch hier tritt in den Seraphim ein Stück Mythologie an die Oberfläche, von der wir sonst nie etwas hören und die doch, wie die Art ihrer Erwähnung beweist, allgemein bekannt ist. Nun befindet sich Jesaia selbst freilich im irdischen Tempel, er sieht den Altar und hört, wie die Schwellen beben, gleichwohl aber erweitert sich die Vision über die irdischen Raumverhältnisse hinaus, der Thron Gottes und die Seraphe gehören nicht in den Tempel, sondern in den Himmel. In den ehrwürdigen Hallen des Hekal wird der Prophet vom Geiste ergriffen und eines Einblickes in den Himmel gewürdigt. Darin eben besteht das Wesen ekstatischer Momente, daß man zum Teil noch mit den umgebenden irdischen Verhältnissen verknüpft ist, zum Teil aber in ferne Gegenden entrückt wird. Psychologisch erklärt sich aber nach Form und Inhalt die Erscheinung, die Jesaia hatte, daraus, daß der im Himmel thronende Jahwe und die ihn umgebenden Seraphe eine auch sonst geläufige Vorstellung waren, und wir erkennen daraus, daß auch ein Jesaia bis zu einem gewissen Grade noch in den mehr volkstümlichen Formen des Jahwismus befangen war.

Wir gewinnen also folgendes Bild von den volkstümlichen Vorstellungen: Jahwe sitzt als König in einem himmlischen Palaste auf hoch erhabenem Throne, und um ihn versammelt ist die Schar der Elohimwesen, deren Aufgaben in den verschiedenen Zeiten verschiedener Art gewesen sind. 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 bilden sie den beratenden Hofstaat Jahwes, in Jes 6 besteht ihre Aufgabe in einer ständigen liturgischen Verherrlichung Jahwes. Da diesen Engelwesen in ihrer Eigenschaft als beratende Körperschaft neben Jahwe noch eine gewisse Selbständigkeit eignet, während sie in Jes 6 nur zur Verherrlichung Gottes da sind, so werden wir die in 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 vorausgesetzten Vorstellungen vom Wesen dieser Himmlischen für älter halten als diejenigen von Jes 6; ebenso ist auch der Gottesbegriff in 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 naiver und anthropomorpher als in Jes 6, beachte besonders V. 3. Da nun im Altertume für die Anschauungen vom Wesen und von

der Tätigkeit der Götter letztlich die irdischen menschlichen Verhältnisse als Vorbilder dienten, so liegt es am nächsten, das Aufkommen jener Vorstellungen vom beratenden Hofstaat um Jahwes Thron in der ersten Königszeit, etwa nach Analogie von 1 Sam 22, 6, anzunehmen.

Daß aber auch die beratende nicht die ursprüngliche Aufgabe jener Elohimwesen ist, beweisen ihre Namen בני אלהים und צבא השמים. Die mythologische Art der „Gottessöhne“ ist aus Gen 6, 1 ff. genugsam bekannt; Hi 38, 7 werden sie mit den כוכבי בקר in Parallele gestellt, unter deren Jubelgeschrei Gott einst die Welt geschaffen hat. Ebenso beweist auch der Name „Heer des Himmels“, daß das צבא השמים in 1 Kö 22 bereits eine Entwicklung hinter sich hatte, ehe es zum beratenden Hofstaat wurde. Dasselbe gilt auch von den Seraphim, die erst aus alten Schlangendämonen (cf. Hans Duhm, Die bösen Geister im Alten Test. 1904 S. 4 ff.), vielleicht dadurch, daß man sie als Personifikation der Himmelsschlange, des Blitzes, auffaßte (Stade, Altt. Theol. § 41, 2), zu Dienern und Lobspendern Jahwes wurden. Kommt aber für die Entstehung der Vorstellung vom beratenden Hofstaat die erste Königszeit in Betracht, so sind naturgemäß die Ausdrücke צבא השמים, בני אלהים und auch wohl שרפים, ebenso wie die mit diesen Ausdrücken ursprünglich verbundenen Vorstellungen, älter als die Königszeit.

Die mit dem Namen unmittelbar gegebene Vorstellung von צבא השמים ist die eines „himmlischen Kriegsheeres“, wie wir oben mehrere Spuren vom Vorhandensein eines solchen in der hebräischen Mythologie bereits festgestellt haben. Normalerweise wird diese Vorstellung in der hauptsächlich kriegerischen Periode der Geschichte Israels in der Zeit der Eroberungskämpfe entstanden sein.

Daß die eigentliche Sphäre dieses Heeres Jahwes im Himmel war, ist durch den Ausdruck צבא השמים genügend gewährleistet und wird bestätigt durch den Ausruf des Elisa beim Anblick der vom Himmel kommenden feurigen Rosse und Wagen. Eine andere Frage ist es, ob sie auch von vornherein in den Himmel gehören oder ob sie erst nachträglich unter dem Einflusse der allmählich aufkommenden Himmelsvorstellung in den Himmel gehoben wurden; man könnte dann annehmen, daß auch der Ausdruck צבא השמים erst in dieser Zeit an die Stelle des älteren צבא יהוה getreten sei. Der Umstand, daß der Fürst des Heeres Jahwes dem Josua auf der Erde begegnet (Jos 5), ebenso wie Jakob dem Heerlager Gottes (Gen 32), beweist nichts gegen die himmlische Natur dieser Wesen, das Volk würde vermutlich annehmen, daß sie auf der Himmelsleiter von Bethel herniedergestiegen seien. Die natürlichste An-

nahme über die Entstehung des „Himmelsheeres“ ist die, daß es sich um eine Personifikation ursprünglicher Naturmächte handelt. Wir vermuteten diesen selben Prozeß hinsichtlich der feurigen Rosse und Wagen des Elia, der Zusatz בסערה legte die Vermutung nahe, daß die Rosse und Wagen nur ein mythologisches Bild für den Sturmwind seien (S. 235 f.). Dasselbe gilt auch von dem „Himmelsheere“. In Ri 5 lernten wir die Bundesgenossen und Mitkämpfer Jahwes als meteorologische Mächte kennen. Der für die Israeliten günstige Ausgang der Deboraschlacht wurde durch ein gewaltiges Gewitter herbeigeführt, durch das der Bach Kison hoch anschwoll, so daß die Truppen des Sisera in seinen Fluten ihren Tod fanden. Dieser Sieg wird Ri 5, 20 den am Himmel gegen Sisera kämpfenden Sternen zugeschrieben (s. S. 53 ff.). Die Sterne sind also die Wettermacher, wie auch häufig in den Religionen der arabischen Beduinen (cf. Wellhausen, Reste des ar. Hdts.[2] S. 54 Anm. 2). Hier haben also die meteorologischen Mächte dieselbe Aufgabe, wie später das Himmelsheer, beide kämpfen als Bundesgenossen Jahwes die Kämpfe der Israeliten aus. Ri 5 befinden wir uns also noch nicht im Gebiete der Mythologie, die kämpfenden Mächte sind noch die naturhaften Bundesgenossen des Gewittergottes. In dem gleichen Maße, wie nun Jahwe seiner Naturbedingtheit enthoben wurde, wie man anfing, Jahwe als persönliches Wesen aufzufassen, fing man auch an, seine Begleiter zu lebenden, menschenähnlichen Wesen, zu himmlischen Kriegern, umzugestalten. Ein Nachklang jener alten Vorstellung könnte es sein, wenn das assyrische Heer Jes 28, 2 mit rein meteorologischen Ausdrücken beschrieben wird. Die alten Naturmächte wurden so zu lebenden Wesen, an die Stelle alter Naturverehrung trat die Mythologie. Dieser Übergang wird mit dem allmählichen Schwinden der Vorstellung vom Gewittergott auf dem Sinai zusammenhängen. Wir hatten nun den Eindruck gewonnen (s. S. 83), daß das Volk zur Zeit Davids im allgemeinen schon mit der Sinaivorstellung gebrochen hatte, danach also käme als mutmaßliche Zeitperiode, in der die Entstehung des mythologischen Himmelsheeres aus alten meteorologischen Naturmächten am besten zu begreifen wäre, die Zeit zwischen der Deboraschlacht und dem Beginne des israelitischen Königtums in Betracht. In dieser Zeit sind also Begriff und Name des צבא השמים entstanden. Daß das Wirken dieser Krieger Jahwes am oder im Himmel gedacht wurde, ergibt sich aus ihren Entstehungsverhältnissen von selbst. Ja, wir haben sogar in der Entstehung des Begriffes Himmelsheer einen Fingerzeig dafür, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel jene vom Wohnen auf dem Sinai unmittelbar abgelöst hat.

Aus der kriegerischen Tätigkeit des Himmelsheeres wurde nun in der Königszeit eine beratende, daraus erwuchs dann des weiteren eine mehr kultische, die Lobpreisung Jahwes; das ist der Dienst der Seraphen Jes 6. *Ψ* 89, 6—8 herrscht Jahwe in der himmlischen Ratsversammlung (סוד קדשים 8 oder קהל קדשים 6) stark und fruchtbar über die בְּנֵי אֵלִים 7 (dieser Ausdruck, ebenso *Ψ* 29, 1 f. bedeutet offenbar dasselbe wie בני אלהים und wird nur gebraucht, um die anstößige Aussage zu umgehen, daß Elohim Söhne gehabt haben könnte), die ihn umgeben (סביביו) im Himmel (שמים 6 und שחק 7) und beständig seinen Namen preisen 6. Dieselbe Aufgabe haben die בני אלים auch *Ψ* 29, 1 f. In *Ψ* 148, 2, wo צבאיו in Parallele steht zu מלאכיו, aber deutlich von den V. 3 genannten Gestirnen unterschieden ist, sind es die צבאים, die die Aufgabe beständigen Lobpreises Jahwes haben, ebenso *Ψ* 103, 20 f. Enger an die Vorstellung der beratenden Tätigkeit schließt sich wieder Dan 4, 14, wonach sich das Schicksal des Nebukadnezar auf Grund eines Beschlusses der עירין und קדישין vollzieht. In dieser Ratsversammlung hat der „Höchste“ das letzte Wort, es ist nur sein Wille, den die übrigen beschließen 21. Die Introduktion eines solchen Gerichtsaktes im Himmel beschreibt Dan 7, 9 f.: Ein Thronsessel wurde aufgestellt, und der Hochbetagte nahm auf ihm Platz, und um ihn gesellten sich die unzähligen Scharen seiner Diener. Wir haben hier deutlich dasselbe Bild wie 1 Kö 22 und Hi 1, aber mit bezeichnenden Unterschieden. Während sich in den alten Sagen die Versammlung mit einer gewissen Lebendigkeit abspielt, wobei jeder einzelne mit in die Verhandlung eingreifen kann, so ist bei Daniel der vom Himmel kommende Wächter 4, 10 nur eine Art Personifikation des höchsten Gedankens Gottes 20 f., und das ganze Himmelsheer 32, das dem Zusammenhange nach aus den Wächtern besteht, ist Gott gegenüber wie nichts zu achten, sie sind nur stumme Personen im Weltendrama. Die alte Schale ist geblieben, aber ein neuer Kern ist hinzugekommen. Unter dem Fürsten des himmlischen Heeres verstand Dan 8, 10 f. Gott selbst. Endlich klingt der Mythos von der himmlischen Ratsversammlung noch durch Jes 57, 15; *Ψ* 9, 8; 11, 4; 103, 19 u. a.; cf. auch Hen 14, 18 ff.; Ass. Mos 4, 2; Test. Lev 5; Apc. Joh 4, 2 ff.

Unter der Voraussetzung des Bildes von dem göttlichen Hofstaat begreifen sich auch die vielerörterten Selbstgespräche Gottes im Plural, wie: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ Gen 1, 26 oder: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner“ 3, 22, oder: „Seht doch, sie sind ein einziges Volk, laßt uns hinabfahren und ihre Sprache verwirren“ 11, 7. Daß die

Sagen ursprünglich eine Mehrheit von Göttern voraussetzen, ist dabei nicht ausgeschlossen, wichtig ist für uns nur, daß sich die pluralische Aussage auch innerhalb der monotheistischen Denkweise auf Grund jener Vorstellung erhalten hat.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, um den Kontrast zwischen volkstümlicher Religiosität und offizieller Religion zu illustrieren, daß wir auch im Neuen Testamente verschiedene Vorstellungen von Himmelsmächten finden, die als bekannt und geläufig vorausgesetzt werden, während sie für uns zum Teil recht dunkel sind. Dazu gehören die *ἀρχαί* Röm 8, 38; Col 1, 16; Eph 1, 21; 3, 10; *ἐξουσίαι* Eph 3, 10; Col 1, 16; 2, 10. 15; *θρόνοι* Col 1, 16; *κυριότητες* Eph 1, 21; Col 1, 16; Jud 8; 2 Petr 2, 10, besonders *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου* Luc. 2, 13. Auch bei uns besteht ein großer Unterschied zwischen manchen volkstümlichen Ideen, z. B. über die Engel und die verstorbenen Menschen, und den kirchlichen Lehren.

Die Entstehung des Begriffes צבא השמים sowie die Entwickelung, die er im Laufe der Zeit durchgemacht hat, läßt sich, als aus genuin hebräischen Gedankenkreisen entstanden, wohl begreifen. Dabei darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß sich auch in der babylonisch-assyrischen Mythologie die Vorstellung von den Sternen als Kriegern vorfindet. So erscheint der Himmelsgott Anu im Gilgameschepos als der Herr eines Sternenheeres (Tafel I Kol. V Zeile 28, in Keilinschr. Bibl. VI 1 Seite 131, cf. dazu die Erklärungen auf S. 431). Ebenso bilden die Igigi und Anunnaki den göttlichen Hofstaat der großen Hauptgötter und werden auch zu Beratungen herbeigezogen (KAT[3] S. 453). Der Ort, wo solche beratenden Versammlungen stattfinden, heißt assyrisch duku, „herrliches Gemach“, womit vielleicht der Name Marduk (Sohn des herrlichen Gemaches) zusammenhängt (Jensen, Kosmologie S. 234—243 und Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes in ZATW. 1891 S. 160 f.). Daß es sich hierbei aber nicht um Entlehnung aus der babylonischen Mythe handeln kann, geht schon daraus hervor, daß die entsprechenden Mythen in Israel viel zu alt und bereits in einer Zeit nachweisbar sind, wo von einem nachhaltigen Einflusse der babylonischen Kultur auf das junge, eben erst aus der Wüste kommende Israel noch keine Rede sein kann. Im Babylonischen beruhen die Vorstellungen vom Himmelsheer auf astral-mythologischen Spekulationen und scheinen nie im Volke so lebendig gewesen zu sein, wie in Israel, wo sich ihre Entstehung als mythologische Ausmalungen ursprünglicher Naturerscheinungen unmittelbar begreifen läßt. Aus Babylon importierte religiöse Ware hat meist nur immer einen

kleineren Kreis von Interessenten um sich gesammelt, so der unter Manasse eingedrungene Sterndienst, dessen Anhängerschaft sich wie eine Art von Sekte ausnimmt, dasselbe gilt von den Verehrern der Königin des Himmels (s. unten), oder den Tammuz- und Sonnenanbetern Hes 8, 14—16 u. a. Darauf, daß vom Standpunkt der Assyriologie aus z. B. Jensen jede Art von Entlehnung ablehnt (Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 431), wurde oben (S. 239) schon hingewiesen. Die Möglichkeit, daß sich bei beiden Völkern die gleichen Ideen auf verschiedenen Wegen und unabhängig voneinander bilden konnten, beruht auf einer gewissen Gleichheit der Kulturverhältnisse beider Länder. Die irdischen Verhältnisse: der Heerführer an der Spitze seiner kriegerischen Scharen, bzw. der König im Mittelpunkte seiner beratenden Suite von Ministern, sind doch die wichtigsten Faktoren für die entsprechenden Vorstellungen aus dem Leben der Götterwelt, und diese Faktoren waren in beiden Ländern gleicherweise gegeben. Auch der Umstand, daß sich in der deutschen Mythologie verwandte Vorstellungen finden, zeigt, wie naheliegend eine selbständige Mythenbildung der gleichen Art war.

Wenn wir daneben noch einige Mythen ins Auge fassen, die viel unmittelbarer auf Babylonien als ihre Heimat zurückschauen, so geschieht das, um zu zeigen, wie sehr der Boden in Israel für die Übernahme derartiger astralmythologischer Ideen bereits empfänglich, und wie stark die Anschauung vom Wohnen Jahwes im Himmel schon eingebürgert war. Zu mythologischen Vorstellungen der Art gehören z. B. die sieben Augen Jahwes, die die ganze Welt durchstreifen Sach 4, 2 ff., womit die sieben Planeten gemeint sind (s. dazu Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 125 ff.), oder die vier Winde, die auf, mit vier Rossen bespannten Wagen aus dem Himmel losstürmen Sach 6, 1 ff., worin Winckler die vier Planetengötter Merkur, Mars, Jupiter und Saturn wiedererkennt, insofern sie sich auf die vier Himmelsgegenden und damit auf die vier Jahreszeiten verteilen (Mitt. der vorderasiat. Ges. 1901 S. 177). Was es mit den zwei ehernen Bergen, aus denen die vier Winde kommen, für eine Bewandtnis hat, wissen wir nicht, wir erfahren nur, daß sie sich in der Nähe der Wohnung Gottes im Himmel befinden.

Sicher aus Assyrien in Israel eingedrungen ist der Kultus der, Königin des Himmels Jer 7, 18; 44, 17—19. 25.

MT schreibt freilich מְלֶכֶת השמים, einzelne Handschriften sogar מלאכת הש״; ebenso LXX *τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ* zu Jer 7, dagegen Jer 44 *τῇ βασιλίσσῃ τ. ο.* Die Massoreten konnten sich offenbar unter einer מלאכת השמים, etwa als die Gemeinschaft

der מלאכי השמים mehr vorstellen, als unter einer מַלְכַּת השמים. Letztere Lesart wurde zuerst von Eberh. Schrader in: Die מלכת השמים und ihr aramäisch-assyrisches Äquivalent (Sitz. der Berl. Akad. 1886 S. 447—491) für die ursprüngliche erklärt und die Himmelskönigin mit Ištar oder Atar-samain identifiziert. Dagegen plädierte Stade für die Lesart מְלֶאכֶת הש׳ und sah darin einen umfassenderen Ausdruck für צבא השמים, cf. Die vermeintliche Königin des Himmels in ZATW. 1886 S. 123—132 und Das vermeintliche aramäisch-assyrische Äquivalent der מלכת הש׳ ebenda S. 289—339. Schrader replizierte in: Die Göttin Ištar als malkatu und šarratu (Zeitschr. f. Assyriol. 1888 S. 353—364), ihm sekundierte nachdrücklich Abr. Kuenen Verslagen en Mededeelingen, letterk. III 5 1888 S. 157—189, desgleichen Wellhausen, Reste ar. Hdts.[2] S. 41, Rob. Smith, Rel. der Sem. S. 145 und 174, und andere mehr, so daß heute an der Richtigkeit der These Schraders kein Zweifel mehr obwalten kann.

Die Identität der Himmelskönigin mit der babylonischen Ištar ist sichergestellt durch einen ganz speziellen Kultbrauch, der der einen wie der anderen gegenüber ausgeübt wurde, bestehend in einem besonderen Kuchenopfer, das dieser Göttin von Frauen dargebracht wurde (für Ištar s. Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 380 und 511). Die Entlehnung geht so weit, daß auch der assyrische Ausdruck kamânu für den Kuchen im Hebräischen nach ganz regelrechter Bildung als כַּוָּן auftritt. Der Ausdruck ist im Hebräischen *ἅπαξ εἰρημένον* und offenbar Terminus für diese eine besondere Art von Kuchen. Dieser Ištarkult, von dem die alten Propheten schweigen, wird auch unter Manasse in Palästina eingedrungen sein, jedenfalls fiel die Glanzperiode dieses Kultes in eine relativ glückliche Epoche der Geschichte des Südreiches; das geht aus Jer 44, 18 hervor, wonach es eine Auffassung in judäischen Kreisen gab, die für das über Jerusalem hereingebrochene Unheil die Aufgabe des Dienstes der Himmelskönigin verantwortlich machte. Die Regierung des Manasse gilt in der Tat als eine friedliche und für die Entwicklung des Wohlstandes besonders günstige.

Die Leichtigkeit, mit der solche aus Babel stammenden Fremdkörper in Israel Aufnahme und Verbreitung fanden, läßt durchblicken, daß sie auf gedeihlichen Boden fielen. Der Weg für sie war durch die hebräische Mythologie und besonders die Vorstellungen, die sich an den Ausdruck צבא השמים knüpften, bereits geebnet.

Auf mehr oder minder mythologische Vorstellungen gehen endlich solche Bilder zurück, die den Himmel mit einem Zelte

oder einem Kleide vergleichen. Ersteres Bild liegt vor Jes 40, 22 (אהל) und Ψ 104, 2 (יריעה), desgleichen in der Phrase נטה השמים Jes 44, 24; 45, 12; 48, 13; 51, 13; Sach 12; Hi 9, 8. Auch wir reden heute noch von einem „Himmelszelte“. Das Bild vom Kleide findet sich in Stellen wie Jes 40, 22: „Jahwe breitet den Himmel aus wie einen Flor“ (? דק), wozu aus dem Assyrischen zu vergleichen ist: „Bēl breitet das Gewand (?) des Himmels aus“ als Eponym des Bēl (Jensen, Kosmologie S. 21 f.), ferner Jes 51, 6: „Der Himmel wird einst in Fetzen zerfallen wie Rauch (שמים כעשן נמלחו), aber Jahwes Heil bleibt ewig“, oder Jes 63, 19: „Ach, daß du den Himmel zerrissest und herniederstiegest“, vielleicht auch Ψ 104, 2: „Du hüllst dich in Licht wie in einen Mantel“. Möglicherweise verdanken auch die Schleppen (שׁוּלָיו) Jahwes, die Jes 6, 1 den Tempel anfüllen, letztlich dieser Vorstellung ihre Entstehung.

Die Spuren religiöser Vorstellungen, denen wir in diesem Abschnitte nachgegangen sind, führten uns in den Bereich einer ziemlich ausgedehnten Mythologie, die sich der Hauptsache nach mit dem Inhalt des Himmels und mit dem Tun und Treiben seiner überirdischen Bewohner beschäftigte. Wir haben hier Gedanken und Vorstellungen gefunden, die weit mehr im Zentrum des religiösen Glaubenslebens stehen als die, mehr wissenschaftlichen Interessen dienenden, Kosmogonien. Diese Mythen haben das Charakteristikum an sich, daß sie für uns meist ebenso rätselhaft sind, wie sie bei den zeitgenössischen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden, daß sie sich mit der offiziellen Jahwereligion meist nur schwer vereinbaren lassen, aber andrerseits die Terminologie des Jahwismus beeinflußt haben durch einzelne Ausdrücke, die sich wie aufgepfropfte Reiser ohne einen natürlichen Zusammenhang ausnehmen. Wir haben hier Spuren einer Märchenwelt, die neben der Jahwereligion herging, die sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbte, in die jeder hineingeboren wurde, und die das Denken und Vorstellen bereits beherrschten, als man die „offizielle“ Religion kennen lernte. Wir erkennen das daraus, daß sich selbst ein Jesaia oder der Dichter des Buches Hiob zum Teil noch in dem Bannkreise dieser Mythologie befinden. Sie ist offenbar nie schriftlich fixiert worden und kommt nur ganz sporadisch an die Oberfläche, wo ihre Äußerungen stets als bekannte Größen behandelt werden, während sie für uns, die wir nur den schriftlichen Niederschlag des Denkens der Hebräer kennen, meist fast völlig dunkel sind.

Nach dieser Märchenwelt lebte also Jahwe schon völlig im Himmel. Die Spuren dieser Vorstellung reichen so weit zurück,

daß wir allen Grund haben anzunehmen, daß der Glaube an Jahwe im Himmel die Sinaivorstellung unmittelbar abgelöst hat. Das bezeugt auch die Art und Weise, wie bei J und E die Himmelsvorstellung ans Tageslicht tritt (S. 233). Die literarischen Kreise nach J und E vermochten dieser Märchenwelt nicht viel Geschmack abzugewinnen, man erkannte auch wohl, daß sie als kompakte Größe neben dem, allmählich reineren Formen entgegenreifenden, Jahwismus keinen Platz hatte. So verschwindet denn, zugleich mit der Mythologie auch die Himmelsvorstellung bis auf kleine Reste für längere Zeit aus der Literatur. Um so mehr kam die aus der Fremde eingedrungene Tempelvorstellung im Kultus und im religiösen Leben zur Geltung. Wir können uns denken, daß es hauptsächlich die priesterlichen Kreise waren, die, gleichzeitig mit einer geflissentlichen Niederhaltung jener mythologischen Unterströmung, der Tempelidee Vorschub leisteten. Dazu kamen noch die Einrichtung und Terminologie des Kultus, die die Tempelvorstellung so überaus begünstigten. Tatsächlich aber haben während der ganzen Königszeit und noch länger beide Vorstellungen nebeneinander bestanden, wenn auch in verschiedener Wertung: in der Betätigung des religiösen Lebens schaute man auf den Tempel als Jahwes Wohnsitz, durch das Bewußtsein der unmittelbaren Nähe der Gottheit gewann dieses erst an wahrem Werte; Jahwe im Tempel wurde dadurch gewissermaßen zu einem religiösen Erfahrungssatze. Abgesehen davon, außerhalb solcher kultischen Betätigung, suchte man Jahwes Wohnung im Himmel. Erst durch die Deuteronomisten wurde auch die Himmelsvorstellung mit in den offiziellen Jahwekultus aufgenommen. Wir werden mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß bei den Bewohnern von Jerusalem die Tempelvorstellung, bei den im Lande wohnenden Judäern und Israeliten die Himmelsvorstellung überwog.

5. Aus der engen Zusammengehörigkeit der Tempelvorstellung mit dem Kultus erklärt es sich auch, wenn im Kultus und in den sonstigen religiösen Lebensäußerungen die auf die Himmelswohnung Gottes deutenden Gebräuche recht gering sind. Gleichwohl wird es uns gelingen, auch in den religiösen Gebräuchen Spuren aufzufinden, die die Himmelsvorstellung voraussetzen.

Dazu gehört der Schwurgestus, der darin besteht, daß man seine Hand zu Gott zum Himmel emporhebt. Die Phrase lautet הרים יד, mit אל השמים Dan 12, 7, mit אל עליון (LXX om. יהוה) אל Gen 14, 22, oder נשא יד, mit אל השמים Dt 32, 40, sonst ohne Zusatz, wie Hes 20, 5 f.; Ex 6, 8 (P); Nu 14, 30 (P); Neh 9, 15; Ψ 106, 26. Auch ohne den Zusatz אל השמים weisen die Worte הרים

und נשׂא in die Höhe, in die Richtung nach dem Himmel. Die literarische Bezeugung weist in exilische und nachexilische Zeit, die älteste Stelle ist Hes 20. Aber gerade aus dieser Stelle gewinnen wir den Eindruck, daß die Phrase und der mit ihr gekennzeichnete Gestus weit älter sein muß. Einmal läßt die Formel נשׂא יד für das Schwören erkennen, daß sie durch den Gebrauch schon recht abgeschliffen ist; ursprünglich muß das wichtigste Wort „zum Schwure“ zu den Worten: „die Hand erheben“ hinzugefügt sein, und erst durch den häufigen Gebrauch der Formel wurde sie so geläufig, daß man ohne Gefahr für das Verständnis das Wort, auf das es hauptsächlich ankam, fortlassen konnte[1]). Auch der Zusatz להם läßt die Stereotypie des Ausdrucks erkennen: ohne den zu ergänzenden Begriff des Schwörens würde der Ausdruck bedeuten: Ich hebe meine Hand empor zu euch, d. h. soviel wie für euch oder zu euch hin, und wäre dann ganz anders zu deuten. Endlich ist bemerkenswert, daß der Ausdruck hier bereits im Munde Jahwes erscheint, wie überhaupt an allen oben angeführten Stellen außer Gen 14. Eine derartige Übertragung menschlicher Praktiken auf Gott läßt durchblicken, daß man mit jener Schwurformel keine sinnliche Vorstellung ernstlich mehr verband, wie zu der Zeit, da sie aufkam, sondern nur einfach den Sinn des Schwörens heraushörte.

Nach Dillmann-Ryssel soll auch in Ex 17, 16 יָד עַל כֵּס יָהּ „die Hand empor zum Throne Jahs“ gleich „ich schwöre es mit zum Throne Jahwes erhobener Hand“ zu fassen sein. Wir hätten dann unseren Ausdruck in einem alten Spruche, aber das Wort יד läßt noch andere Deutungen zu und die Richtigkeit von כס יה ist kaum wahrscheinlich.

Offenbar haben wir in dem Ausdruck: „Die Hand erheben“ für schwören die Formel für einen besonders feierlichen Schwur, daher erklärt es sich auch, daß er in so vielen Fällen von Jahwe gebraucht wird. Er ist also vermutlich viel länger im Gebrauch als es nach der literarischen Bezeugung scheint. Daß er in älteren Schriften nicht erwähnt wird, will nicht viel besagen, auch die angeführten Stellen aus späterer Zeit sind überaus gering an Zahl im Vergleich zu dem Gebrauche des Wortes נשבע und kommen fast nur in einigen bestimmten Wendungen vor, so sind Ex 6, 8; Nu 14, 30; Neh 9, 15 völlig gleichlautend. Auf die Möglichkeit,

[1]) Zu einer derartigen Verkürzung gebräuchlicher Formeln bietet uns das Hebräische zahlreiche Beispiele; wie נשׂא mit zu ergänzendem קול in der Bedeutung „laut aussprechen“ Ex 20, 7; Nu 14, 1; Jes 3, 7 etc., oder השיב „antworten“ (דבר) Hi 13, 22; 2 Chr 10, 16 u. a., oder חרה „zornig werden“ (אַף) Gen 4, 5 u. v. a., im Deutschen: „nachtragen“.

daß in der Schwurformel Jahwe als Gott des Himmels und der Erde angeredet wurde, wurde S. 228 hingewiesen.

Setzt dieser Gestus die Wohnung Jahwes im Himmel voraus, so kennen wir noch einen anderen Schwurgestus, der auf ganz anderen Anschauungen beruht, das ist der Schwur, bei dem man die Hand unter die Lende dessen legt, dem man etwas schwört, wie Gen 24, 2 und 47, 29 (beide aus J). Dieser Gestus, dessen ursprüngliche Bedeutung wir zwar nicht mehr genau feststellen können, wird sich vermutlich auf einer Linie mit den der Phallussymbolisierung und der religiösen Prostitution zugrunde liegenden Vorstellungen bewegen und letztlich der Verehrung eines Gottes der Fruchtbarkeit angehören. Wir werden hierin einen nicht genuin hebräischen, sondern aus fremden Kulten übernommenen Gebrauch zu sehn haben. Ursprünglich hebräisch mag ein Gebrauch sein, nach dem die Zahl Sieben in enger Beziehung zur Schwurpraxis steht, mag sie nun darin bestehn, daß man den Schwur siebenmal ausspricht, wie es z. B. bei feierlichen Anlässen bei den arabischen Beduinen üblich war (Wellhausen, Reste ar. Hdts[2] S. 186) oder darin, daß man bei sieben heiligen Dingen schwört, was man freilich nicht aus Gen 21, 31 herauslesen darf, wofür wir aber allenfalls Parallelen aus Herodot (3, 8) und Homer (Il. 19, 243) anführen können (Nowack, Archäologie II S. 263).

Hierher gehört auch die Sitte des **Handerhebens beim Gebet**. Terminologie und Vorkommen dieser Geste s. S. 132. Der Ausdruck פרש כפים bedeutet, daß man die innere Hand nach der Richtung hin ausstreckt, wo man die Gottheit gegenwärig dachte. Im Kultus geschah das in der Richtung nach dem Tempel 1 Kö 8, 38. Daß man sonst auch die Hände zum Himmel emporstreckte, ergibt sich aus dem Gebrauch der Wurzeln נשא (S. 251 f.) und עלה (בְּמֹעַל Neh 8, 6), sowie aus dem Zusatze השמים. Deuterojesaia klagt darüber, daß die Juden die Fastentage nur zu kleinlichen Zänkereien benutzen, aber nicht להשמיע במרום קולם, d. h. ihre Bußgebete nicht in der Höhe vor Gott hören lassen, ihre Gebete dringen nicht zu Gott im Himmel empor 58, 4. Die letzteren, sicheren Indizien der Himmelsvorstellung weisen nun aber eine späte literarische Bezeugung auf, in 1 Kö 8, 22 und 54 gehört das Wort השמים möglicherweise zu der in diesem Kapitel zu einem ganz besonderen Zwecke durchgeführten Bearbeitung (cf. S. 186 f.). Wenn hier dieser Zusatz den Zweck hat, die Tempelvorstellung gegen die Himmelsvorstellung einzutauschen, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß man schon in alter Zeit bei dem Ausbreiten der Hände zu Jahwe die Richtung zum Himmel eingeschlagen hat. Deutlich scheint mir letzteres hervorzugehn aus Ex 9, 29 und 33,

wo Mose seine Hände im Gebet zu Jahwe ausbreitet und infolgedessen der Hagel nicht mehr herniederfällt und der Donner aufhört. Man könnte vielleicht daran denken, daß Mose die Kibla nach dem Sinai genommen habe, aber die Verse gehören nicht zu den alten Sagen aus der Wüstenzeit. Die Sagen von den Taten des Mose in Ägypten, besonders von den Plagen und den Verhandlungen mit dem Pharao stammen aus späterer Zeit, in den Streichen, die Mose dem Pharao spielt, könnte man eine Ausgeburt des israelitischen Volkswitzes sehen. Jedenfalls sind die Sagen in einer Zeit entstanden, da Jahwe schon als der Herr der ganzen Erde angesehn wurde V. 29. Welchen Anteil der Jahwist selber an der Gestaltung dieser Mythen gehabt hat, läßt sich wohl nicht mehr feststellen, nach Ed. Meyer sind sie freie Schöpfungen des Erzählers (Israeliten S. 31), was mir jedoch nicht sehr wahrscheinlich vorkommt. Nehmen wir aber das Stück aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit den alten Sagen aus der Zeit vor der Einwanderung heraus, dann wird jeder unbefangene Leser aus den Worten herauslesen, daß die Handbewegung des Mose dahin gerichtet war, wo der Ursprung des zu verhütenden Unheils zu suchen ist, nämlich nach dem Himmel, von wo der Hagel herniederfällt. Das Natürlichste ist also, anzunehmen, daß schon zur Zeit des Jahwisten beim Handerheben im Gebet die Richtung nach dem Himmel eingehalten wurde.

Umgekehrt wird durch die Geste der Handauflegung beim Segnen eine Gabe der Gottheit vermittelt. Der Terminus lautet שית יד על ראש oder נשא יד אל ראש Lev 9, 22; Sir 50, 20 (ohne ראש). Segen und Fluch sind in der hebräischen Antike selbständige Mächte, die wie die *μοῖρα* und das Fatum über der Macht der Götter stehn. Es gibt nun Menschen, denen die besondere Fähigkeit zugeschrieben wird, Segen und Fluch über gewisse Menschen zu verhängen, so die Gottesmänner Dt 33; 2 Kö 2, 24; 6, 18, aber auch Väter über ihre Kinder, besonders dicht vor dem Tode Gen 49; 27, 10 ff. u. a. Später wurde Jahwe der Herr, der Segen und Fluch verteilt, je nach Verdienst und Würdigkeit der Menschen Dt 23, 6; Neh 13, 2, damit sinkt das Segnen zu einem bloßen Wunsch, Gott möge Glück spenden, herab. Durch das Handauflegen auf den Kopf des zu Segnenden wird symbolisch die Richtung angedeutet, die der Segen nimmt, von dem in der Höhe, im Himmel, wohnenden Jahwe wird das Glück auf das Haupt des Menschen herabgesandt.

Wichtiger und charakteristischer ist eine Wandlung, die das Opferritual und die damit zusammenhängenden Anschauungen durchgemacht haben. Zwei Grundideen sind es, auf die nach

unserer Kenntnis der Ursprung des Opfers zurückgeht. Einmal soll durch das Opfer eine Blutsgemeinschaft zwischen Gottheit und Mensch hergestellt werden; durch den gemeinsamen Genuß von Fleisch und Blut des Opfertieres wird diese Gemeinschaft begründet (Ex 24, 6; cf. Rob. Smith a. a. O. S. 239 ff.). Später erhielt die Gottheit allein das Blut 1 Sam 14, 32 ff., man sprengte das Blut an die פרכת Lev 4, 17 u. a. oder strich es an die Hörner des Altares. Eine zweite alte Auffassung sieht in dem Opfer eine Gabe an die Gottheit, das der Gottheit zugedachte Geschenk wird dahin gelegt, wo der Gott es finden konnte, so die Schaubrote, die auf dem Altare im Hauptraume des Tempels „vor Jahwe“ ausgelegt wurden, oder der Bann, der vor Jahwe deponiert wird, die heiligen Weihgeschenke u. dergl. m., s. auch Wellhausen, Reste ar. Hdts[2] S. 112 ff.

Auf eine höhere Kulturstufe aber weisen die, durch den terminus אִשֶּׁה „Feueropfer“ gekennzeichneten Opfer, wobei man die der Gottheit zukommendon Opferstücke in Rauch aufgehn läßt (הקטיר) zu einem „lieblichen Geruch“ (ריח ניחוח) für Jahwe. Diese Art von Opfer bedeutet im Vergleich mit den obigen Formen der Applikation eine Verfeinerung und ist einer vergeistigteren Auffassung der Gottheit angepaßt. „Der Geruch ist die am wenigsten materielle Form des Genießens und setzt wohl die himmlische Natur der Götter voraus“ (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 139). Diese Art des Opfers ist recht alt, schon das Opfer des Noah war ein Feueropfer Gen 8, 21 (J), hier wird anschaulich geschildert, wie Jahwe den lieblichen Geruch riecht, und wie dieser beschwichtigend auf seinen Zorn einwirkt; ähnlich heißt es 1 Sam 26, 19: „Wenn Jahwe dich gegen mich aufgestachelt hat, so soll er Opfer zu riechen bekommen“. Auch das Opfer, das Ahas auf dem neuen, nach damaszenischem Muster hergestellten Altar darbrachte 2 Kö 16, 13, war ein Feueropfer.

Aus der Zeit des Überganges scheinen die beiden Sagen in Ri 6, 11—24 und 13, 2 –25 zu stammen, aus denen man z. T. die neuen Ideen, die die neue Praxis angebahnt haben, herauslesen kann. Gideon hält den Gast, der ihn besucht, für einen Menschen, wohl einen Gottesmann, und setzt ihm zu essen vor. Daran nun, daß eine aus dem Felsen schlagende Flamme das Essen verzehrt und der Gast mit der Flamme verschwindet, erkennt Gideon, daß es Jahwe war. In der anderen, in vieler Beziehung ähnlichen, Sage Ri 13 erkennen die Eltern Simsons die göttliche Art ihres Gastes daran, daß er mit dem Rauche in der Altarflamme emporsteigt 20. Also die alte Annahme, daß Gott selbst das ihm Vorgesetzte verzehrt, ist im Schwinden begriffen, er gebraucht dazu ein Medium,

das Feuer. Daß aber der Gott mit der Flamme verschwindet, bzw. in ihr zum Himmel emporsteigt 13, 20, veranschaulicht die Denkweise dieser Übergangszeit, wonach der aus der Flamme emporsteigende Rauch die Applikation der Opfergabe vermittelt. Der Rauch zieht nach oben, also oben wohnt die Gottheit. Es klingt fast wie eine Art Programm dieser neuen Anschauung, wenn der Engel sagt: „Wenn du mich auch (durch Vorsetzen eines Ziegenböckchens V. 15) zurückhalten willst, so werde ich doch von deiner Speise nicht essen. Wenn du aber ein Brandopfer zubereiten willst, dann bringe es Jahwe dar“ V. 16. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß der Engel Jahwes hier ursprünglich nichts weiter ist als Jahwe selbst, daß also Jahwe die ihm vorgesetzte Speise verschmäht, aber das Brandopfer annimmt. Das heißt ohne Bild: die Gottheit verwirft die frühere naive Art der Opferspende und wünscht die seiner geistigeren Art angemessene Form des Opfers. Wir schließen daraus, daß die Himmelsvorstellung das Prius war, das die Wandlung in der Opferpraxis nach sich gezogen hat — auf Grund der Beobachtung, daß der Rauch nach oben zieht, während sonst alles Übrige in der Welt seinen Weg von oben nach unten nimmt. Es fragt sich freilich, ob sich dieser Wandlungsprozeß auf rein israelitischem Boden vollzogen hat, darüber s. unten S. 257.

Nach ihrer Einführung überwogen die Feueropfer so sehr alle übrigen Opferarten, daß diese als selbständige Opfer fast völlig aufhörten und nur als heilige Handlungen mit in das immer komplizierter werdende Opferritual aufgenommen wurden. Auch in der Literatur wurden die Feueropfer in die älteste Zeit zurückdatiert bis auf Noah, den Anfänger der nachsintflutlichen Menschheit. Es ist deshalb nicht ganz leicht, den Zeitpunkt festzustellen, wann jener Übergang von der gewöhnlichen Minḥa (im alten Sinne) bis zum Feueropfer stattgefunden hat. So viel läßt sich aber mit Sicherheit feststellen, daß zur Zeit des Jahwisten das Feueropfer schon allgemein üblich war, ja es scheint, daß J das Opfer in dem alten Stile, wenigstens als lebendige Sitte, überhaupt nicht mehr gekannt hat.

Ein hohes Alter für die Sitte der Feueropfer ist also durch die alten Quellen zur Genüge gesichert, werfen wir daneben einen Blick auf die Terminologie, so gewinnen wir sofort einen ganz anderen Eindruck. Die Worte קטר und הקטיר finden sich an unverdächtigen alten Stellen nur 1 Sam 2, 16, bzw. 2 Kö 16, 13. 15; abgesehen davon verbindet sich mit diesen beiden Bezeichnungen bis in die nachexilische Zeit hinein die Vorstellung unerlaubter heidnischer Opfer, so Am 4, 5; Hos 2, 15 u. v. a. (s. die Lexika), und

erst in der Kunstsprache des Priesterkodex ist das Wort in der Hifilform wieder zu Ehren gebracht. קטרת bedeutet 1 Sam 2, 28; Jes 1, 13; Dt 33, 10 „Opferduft“, erst seit Hesekiel ist es Kunstausdruck für das Weihrauchopfer. Das Wost אִשֶּׁה findet sich, abgesehn von 1 Sam 2, 28 b und Dt 18, 1, die aber beide spätere Zusätze sind, nur innerhalb Ps, ebenso gehört ריח ניחח zur Terminologie des Priesterkodex, und nur sein anthropomorphistischer Inhalt und sein Vorkommen Gen 8, 21 verrät die Altertümlichkeit dieses Begriffes. Wir erkennen hier, daß die Terminologie des Priesterkodex bezüglich der Datierung der durch sie gekennzeichneten Begriffe leicht irreführen kann, und wir dürfen wohl daraus schließen, daß auch in anderen Dingen die späte Bezeugung nicht immer ein sicheres Kriterium für späte Entstehung eines Begriffes ist.

Wenn durch die Wurzel קטר bis in die Zeit des Priesterkodex in den weitaus meisten Fällen das Feueropfer als ein der heidnischen Praxis angehörendes Opfer hingestellt wird, und wenn wir uns an Stellen wie Am 5, 21 ff.; Jes 1, 10—12; Mi 6, 6 ff. u. a. erinnern, ganz besonders an Am 5,25: „Habt ihr mir in der Wüste Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht, Haus Israel?“, so dürfen wir am Ende daraus schließen, daß sich verhältnismäßig lange die Erinnerung daran erhalten hat, daß diese Feueropfer der Jahwereligion ursprünglich fremd sind und erst baalitischen Einflüssen ihre Aufnahme in den Jahwekult verdanken. Auf dem Boden des Baalkultes ist diese Art von Opfern verständlich, wir haben schon oben gesehn, daß sich unter den kananäischen Göttern eine Anzahl befindet, deren Wirkungskreis sich am Himmel und in den Wolken befindet. Auch der kananäische Höhenkult, der aufs engste mit dem Feueropfer zusammenhängt, und der sicher älter ist als die Israeliten in Kanaan, bestätigt diese Annahme. Die Israeliten haben also wahrscheinlich den Feueropferkult erst durch die Kananäer kennen gelernt. Dann aber dürfen wir nicht unbedingt annehmen, daß für die Israeliten der Glaube an Jahwes Himmelswohnung die veränderte Opferpraxis nach sich gezogen habe, der Glaube an Jahwe im Himmel kann jünger sein, als die Sitte des Feueropfers; daß aber andrerseits die letztere ein besonders wirksames Mittel war, die Himmelsvorstellung anzubahnen und ihr zum Siege zu verhelfen, wird man nicht leugnen können.

6. Als ein weiterer wichtiger Faktor für unsere Kenntnis der populären Anschauungen sind die Beinamen Jahwes, die ein Wohnen Jahwes im Himmel voraussetzen, heranzuziehen.

Als erster käme in Betracht die Bezeichnung Jahwes als אלהי השמים. Leider aber läßt sich aus seinem Vorkommen in der

Literatur kein Material für die Beantwortung unserer Frage nach dem Alter der Himmelsvorstellung gewinnen, denn der Gebrauch dieses Namens überwiegt durchaus in späteren Schriften, besonders aus der persischen Zeit, während er vorher und hinterher fast völlig zurücktritt: Esr 5, 12; 6, 9 f., 7, 12. 21. 23; Neh 1, 4 f.; 2, 4. 20; Ψ 136, 26; Jona 1, 9, und nachahmend Dan 2, 18. 19. 37. 44. Besonders ist אלהי השמים stehender Gottesname in den wirklichen oder gefälschten Erlassen der persischen Könige Esr 1, 2; 6, 9 f.; 7, 12. 21. 23; 2 Chr 36, 23; Dan 4, 34 (מלך שמיא). Das einzige Mal, wo uns der „Gott des Himmels" in altem Zusammenhange begegnet, ist Gen 24, 7, wo aber vermutlich הארץ zu ergänzen ist (s. S. 227). Aus diesem, fast ausschließlich auf die persische Zeit beschränkten, Gebrauche des Namens schloß schon Bertheau (Kommentar zu Esra und Nehemia, 2. Aufl. besorgt von Ryssel 1887, S. 123) auf bewußte Anlehnung an die persische Religion. Dieser Annahme stimmt auch Lidzbarski zu, „man wollte der persischen Regierung zeigen, daß kein wesentlicher Unterschied bestände zwischen Ahuramazda und Jahwe" (Ephem. f. semit. Epigr. S. 250 f.), und es ist auch wohl nicht zweifelhaft, daß das die richtige Erklärung ist, besonders wenn wir berücksichtigen, daß „Gott des Himmels" häufige Bezeichnung des Ahuramazda in den persischen Inschriften ist. Als alt läßt sich der Name also nicht erweisen, wenn auch die vermutliche Altertümlichkeit des Baalšamin (S. 224), sowie das Alter der landläufigen Vorstellung, daß Jahwe im Himmel wohnt, einen schon älteren Gebrauch jenes Beinamens nicht unwahrscheinlich sein lassen. Aus Dt 3, 24 geht hervor, daß Himmelsgötter in Israel eine bekannte und geläufige Vorstellung waren. Zu erinnern ist auch an den אלהי מרום Mi 6, 6, vermutlich etwa aus der Zeit des Manasse.

Der Gottesname אל עליון findet sich Gen 14, 18—22, עליון allein Nu 24, 16; Dt 32, 8; Jes 14, 14; Thr 3, 35. 38, und daneben noch häufig in den Psalmen, bei Daniel und in den Apokryphen, wo es durch *ὁ ὕψιστος* übersetzt wird, Judith 13, 18; Sap 5, 16; 6, 3 und mehrfach im Sirach. Der hauptsächlichste Gebrauch dieses Namens weist also in griechisch-römische Zeit, besonders segelte die jüdische Propaganda unter der Flagge dieses *θεὸς ὕψιστος* im römischen Reiche umher (cf. Schürer in den Sitzungsberichten der Berliner Akad. 1897 S. 200 ff.). Danach erklärt sich der in späterer Zeit so häufige Gebrauch des אל עליון ähnlich wie der des אלהי השמים aus einer bestimmten Tendenz, nämlich hier aus Interessen des Kampfes gegen das Heidentum.

Das Wort עליון macht einen altertümlichen Eindruck. Das Nominalafformativ ־ון, syr. und arab. ān, gehört zu den gemein-

semitischen Bildungszusätzen und begegnet uns im Hebräischen bei vielen Nominalbildungen aus alter Zeit. Auf Grund der gemeinsemitischen Wurzel עלי weist der Name עליון auf eine Gottheit, deren Wirkungskreis sich in der Höhe, also am Himmel, befindet, er hat demnach wohl ursprünglich nur eine lokale Bedeutung, wie sie am deutlichsten noch Jes 14, 14 hervortritt. Im hebräischen Sprachgebrauch überwiegt nun durchaus die Bedeutung „höchster“ im Sinne einer Rangstufe; diese Bedeutung ist aber erst sekundär, in älterer Zeit bedeutet עליון auch im hebräischen Sprachgebrauch „das Obere, Höhergelegene“, so das „obere Beṭhoron“ Jos 16, 5, das „obere Tor des Tempels“ 2 Kö 15, 35; Hes 9, 2, das „obere Benjamintor“ Jer 20, 2, der „obere Vorhof“ Jer 36, 10, der „obere Teich“ 2 Kö 18, 17; Jes 7, 3, die „oberen Tempelzellen“ Hes 42, 5 u. a. Diese topographischen Bezeichnungen sind die besten Zeugen für den allgemein üblichen populären Sprachgebrauch. Dagegen findet sich die Bedeutung: „der höchste an Rang oder an Wert“ zuerst in den theologischen Formeln des Dt z. B. 26, 19 und 28, 1, im übrigen nur noch in den Psalmen. In älterer Zeit würde man das höhere Rangverhältnis durch Worte wie גדול oder רב ausgedrückt haben. In diesem Falle also liefern die sprachlichen Dokumente, die sonst nur mit großer Vorsicht zu verwerten sind, ein brauchbares Resultat. Daraus ergibt sich, daß der Gebrauch des Gottesnamens עליון [אל] nur auf einer sekundären, erst in späterer Zeit abgeleiteten, Bedeutung dieses Wortes beruht. Wir stehen somit vor der Alternative, entweder der Name ist alt und später auf Jahwe übertragen, oder er ist eine Neubildung aus späterer Zeit auf Grund jener abgeleiteten Bedeutung.

Von den oben außer dem Psalter und Daniel angeführten Stellen, an denen das Wort עליון vorkommt, stammt Dt 32, 8 aus der Zeit gegen Ende des Exils (cf. Bertholet S. 95, Steuernagel S. 114); Jes 14, 4b—21 steht dem Deuterojesaia näher als Jesaia, und Thr 3 ist eine späte, weit nachexilische, unoriginelle Nachahmung der älteren Lieder (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. I² S. 701, Budde, Die Klagelieder S. 91—93; Löhr hält sie für nicht viel jünger als die übrigen, Klagel. des Jerem. S. XVII). Dagegen haben die zahlreichen Rätsel des merkwürdigen Kapitels Gen 14, zumal der Verse 18—20, die nicht in den ursprünglichen Zusammenhang des Kapitels zu gehören scheinen, eine große Reihe von Erklärungen gezeitigt bis auf Th. Nöldeke, der die Persönlichkeit des Melchisedek für eine, wenn auch schon recht alte, Erfindung (Untersuchungen S. 156—172), und Wellhausen, der in ihr eine ganz junge tendenziöse Figur in majorem gloriam des jerusalemischen Priestertums sah (Kompos.³ S. 311—313). Neuerdings hat die

Annahme irgendwelcher alter quellenhafter Bestände wieder einige Vertreter gefunden, so außer Klostermann, Gesch. Isr. S. 20, Kittel, Gesch. der Hebr. I S. 158 f., der in ihr altes kananäisches Sagengut enthalten findet, besonders Gunkel, der in ihr eine Legende aus der Zeit des Judentums, aber mit uralten historischen Angaben sieht (Genesis[2] S. 254 f.), ferner Bäntsch und Volz (Mose, S. 74), die das Kapitel zum Beweise für die These von der monotheisierenden Religion des Abraham verwenden. Nach Bäntsch wurde etwa um 2000 v. Chr. in Jerusalem der ēl eljon verehrt, ein ursprünglich aus Babel stammender Astralgott (Monotheismus S. 40 und 51 f.), der an der Zahl 318 (V. 14) speziell als Mondgott kenntlich sei (S. 61). Die einen sehen also in der Melchisedekepisode einen ganz späten haggadischen Midrasch, die anderen uraltes Quellenmaterial. Die Akten über den Fall sind noch nicht geschlossen; es wäre ja möglich, daß die jetzt so eifrig betriebenen Ausgrabungen in Palästina noch Material für unsere Kenntnis des El eljon in Jerusalem und des Melchisedek zutage förderten, vor der Hand ist es aber doch zu gewagt, den Versen Gen 14, 18 ff. irgendwelchen Quellenwert beizumessen. Für Quellenhaftigkeit wird meist geltend gemacht, daß eine den jüdischen Nationalstolz verletzende Huldigung Abrahams vor einem kananäischen Priesterkönige keine Erfindung sein kann. Aber Melchisedek kommt hier nicht als Kananäer in Betracht, sondern als Priester des höchsten Gottes in Jerusalem (כהן לאל עליון ist späte Umschreibung des Genitivverhältnisses), der hier bereits in uralter Zeit verehrt wurde. Die Tendenz ist doch zu durchsichtig, die dem jerusalemischen Heiligtum das höchste Alter unter allen israelitischen Heiligtümern sichern soll. Budde (persönl. Bem.) erinnert als Seitenstücke an die Sage von der Gründung des römischen Bistums durch Petrus, die donatio Constantini, die pseudoisidorischen Dekretalien. Alle derartigen Fälschungen pflegen erst in sehr viel späterer Zeit aufzutauchen. Auch der Name Melchisedek ist verdächtig als Nachbildung des Adonisedek, der auch König von Jerusalem war (Jos 10, 1). Ebenso macht der Name Salem für Jerusalem (Ψ 76, 3) keinen altertümlichen Eindruck, sondern sieht mehr aus wie ein geheimnisvoller, mit der Wurzel שלם spielender, heiliger Name für Jerusalem. Zur Annahme irgendwelchen Quellenwerkes in der Melchisedekepisode kann ich mich also vorläufig nicht entschließen.

Weit mehr Wert aber ist zu legen auf Nu 24, 16. Die Bileamperikope wird meist, bis auf kleine Differenzen im einzelnen, auf J und E verteilt, jedenfalls gehören die Sagen nach Inhalt und Tenor zu den alten Bestandteilen des Pentateuch.

Wenn nun in einem solchen Stück Lieder und, den Anlaß dieser Lieder erzählende, Prosa miteinander abwechseln, so ist es das Normale, daß die Lieder das Prius sind, das den eigentlichen Anlaß der Erzählung gebildet hat, vgl. z. B. Gen 4, 15 und 23 f. mit der dazu gehörigen Erzählung, Ri 5 mit 4 u. a. In unserem Stücke scheint der Sachverhalt der zu sein, daß altisraelitische Heldenlieder aus der Zeit Davids, aus denen noch der Stolz und die Freude über die große Zeit herausklingen (so auch Guthe, Gesch. des V. Isr.[2] S. 106), mit einer selbständigen alten Sage künstlich verknüpft sind, aber wohl schon in der ersten schriftlichen Ausprägung, die sie durch J und E erhalten haben. Erst v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope 1900, hat den Nachweis zu erbringen versucht, daß die Sprüche als nachexilisch mit messianischem Inhalte erst durch einen ganz späten Redaktor mit der alten Erzählung kompiliert seien. Dieser Versuch v. Galls scheint mir aber mißglückt zu sein, er fußt hauptsächlich auf sprachlichem Material, was aber als Prinzip, abgesehn von ganz klar liegenden Fällen, im Hebräischen höchst mißlich ist, da in dieser, einen Zeitraum von rund tausend Jahren umfassenden, immerhin recht spärlichen Literatur der chronologische Zeugenwert eines Wortes auf ein Minimum herabsinkt. Da in der Erzählung Sprüche vorausgesetzt werden, so müßten die nachexilischen Lieder jene älteren Sprüche verdrängt haben; das ist an sich schon höchst unwahrscheinlich, um so mehr aber noch, wenn es sich wie hier um Sprüche handelt, die dem Nationalgefühl der Israeliten nur schmeicheln mußten. Die Häufung der Sprüche am Schluß von Kap. 24 zeigt, daß man mehr Sprüche zur Verfügung hatte, als von Rechts wegen in den Rahmen der Erzählung hineinpaßten.

Die für uns in Betracht kommenden Lieder sind 24, 3b—9 und 15b—19. Die beiden gemeinsamen Einleitungsverse 3b. 4, in denen die Worte וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן 16 wohl nur durch Zufall fortgefallen sind, und 15b. 16 lassen erkennen, daß vorher noch keine Sprüche erwähnt sind und daß diese beiden zusammengehören; sie werden meist zu J, wie die vorhergehenden zu E, gestellt. Diese Einleitungsverse tragen durchaus dasselbe altertümliche Gepräge wie die Lieder selbst und ahmen in der Form wohl die alten Wahrsagersprüche nach. Was v. Gall als Indizien später Zeit in den Versen 3b. 4 bzw. 15b. 16 anführt (S. 31 ff.), ist נאם von Menschen gebraucht, zum Beweis des nachexilischen Sprachgebrauchs werden eine Anzahl Stellen genannt, ferner אל (S. 23 f.). Dieses Wort für Gott ist der Poesie überhaupt eigen, die Poesie aber liebt Archaismen, hier ist es in Parallele neben עליון und שדי, die auch

beide als Zeichen späten Sprachgebrauchs nach Gall gelten, wohl am Platze. Selbst das altertümliche בני muß als ein Zeuge später Zeit, die künstliche Archaismen liebt, herhalten. Den Namen שדי sollte man schon, abgesehn von seinem Vorkommen in Gen 49, 25, wegen der — offenbar verkehrten — Etymologisierungsversuche der Hebräer selbst (Jes 13, 6; Joel 1, 15) für alt halten, denn jene Versuche lehren, daß der Name den Hebräern nicht von vornherein durchsichtig und verständlich war. Eine Gottesbezeichnung, die ihrer Bedeutung nach unbekannt ist, wird aber unmöglich in später Zeit entstehen können. Verständlich aber ist es, daß man den alten Namen wegen seines Anklanges an die Wurzel שדד als Bezeichnung für Jahwes Macht aufnahm.

Meines Erachtens ist also Nu 24 (4 und) 16 die einzige alte Stelle, an der das Vorkommen des Gottesnamens עליון vor der Literarkritik bestehn kann. Aus anderen Gründen, wie der Form des Namens, der Analogie von שדי u. a., vermute ich, daß er alt (vgl. auch Ed. Meyer, D. Israeliten S. 283 Anm. 6) und auf eine Stufe zu stellen ist mit den an den Kultstätten des heiligen Landes gebräuchlichen Namen, wie אל ראי Gen 16, 13, יהוה נסי Ex 17, 15, אל עולם Gen 21, 33 etc. (s. S. 115 f.), die als Übertragungen altkananäischer Gottesnamen, eventuell mit gewissen Modifikationen, als Beinamen für Jahwe zu verstehen sind. Auch von den Israeliten wurden עליון und שדי meist noch als nomina propria empfunden. Daß עליון durch die Kananäer zu den Israeliten gelangt ist, wird auch durch den nach dem Zeugnis des Philo Byblios in Byblos verehrten ēl eljon wahrscheinlich gemacht (cf. Fragm. Historic. Graec. ed. C. Müller Vol. III pag. 567). Der Eljon ist danach vermutlich ein Baal, der im Himmel wohnend gedacht wurde, ähnlich dem Himmelsbaal. Von den Israeliten wurde der Name dann zur Bezeichnung der höchsten Rangstufe Jahwes als Herr über alle Götterwesen aufgenommen. Besonders herrschend wurde dann der Gebrauch dieses Namens in der Zeit als man anfing, sich vor der Aussprache des Namens Jahwe zu scheuen. Aus dem Bileamspruche dürfen wir vielleicht schließen, daß Eljon, ebenso wie Schaddai, in gehobener Sprache häufiger vorkamen, als es nach der literarischen Bezeugung den Anschein hat.

Der Name Zebaoth, ursprünglich wohl יהוה אלהי הצבאות Am 3, 13; 6, 14; Hos 12, 6 oder י״ א׳ צבאות Am 5, 15. 16. 27; Jer 5, 14
10; 1 Kö 19, 10. 14; Ψ 89, 9, sonst einfach יהוה
hauptsächlich der Sprache der Propheten, aus-
ekiel, Joel, Obadja und Jona, an, außerdem kommt
en Büchern Samuelis, und 6mal in den Königs-
:h an 15 Stellen in 8 Psalmen vor, er fehlt also

im ganzen Hexateuch und im Buche der Richter, sowie in den Hagiographen bis auf 8 Psalmen (vgl. die genaue Übersicht bei Löhr, Untersuchungen zum Buche Amos in den Beiheften zur ZATW. IV, 1901 S. 38 ff.). Aus diesem literarischen Befunde schloß Wellhausen, daß der Name erst von Amos stamme, der damit Jahwe als den Gott der kosmischen Mächte bezeichnen wollte, und daß sein Vorkommen in Sam und Kö auf späterer Eintragung beruhe (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 203). Ich möchte dagegen geltend machen, daß es mir unwahrscheinlich vorkommt, daß ein Mann, wie Amos, einen Gottesnamen bildet, Gottesnamen entstehen vielmehr aus dem Volke heraus von selbst. Dazu kommt, daß die Bedeutung „kosmische Mächte“ für צבאות, das „Kriegsscharen“ bedeutet, zur Zeit des Amos schwerlich verstanden wäre. Auch haben Kautzsch (ZATW. 1886 S. 17—22) und Seyring (ebenda 1891 S. 114—125) nachgewiesen, daß der Name Zebaoth gleichzeitig und in enger Beziehung zur Lade auftaucht, so daß es unmöglich ist, an allen Stellen, wo der Name Zebaoth in den Samuelisbüchern vorkommt, spätere Einsetzung anzunehmen. Es ist nun freilich wohl zu viel behauptet, daß der Name Zebaoth Jahwe als den Gott der Lade bezeichnete, es liegt hier nur eine Kombination zweier Begriffe vor, die an sich nichts miteinander zu tun haben, die aber nahe lag, da die Lade in der Hauptsache als Kriegsheiligtum galt (S. 90), und sich ebenso für die alten Hebräer mit dem Namen Zebaoth die Vorstellung Jahwes als Kriegsgott verbunden haben wird. Alle diese Momente, die literarische Bezeugung in den Samuelisbüchern und die enge Beziehung zu der alten Kriegsgottvorstellung machen es mir zweifellos, daß der Name צבאות mit dem צבא השמים zusammenhängt, und daß er Jahwe als den Herrn des himmlischen Heeres bezeichnet. Wir können uns denken, daß der Name zuerst in alten Kriegsliedern vorgekommen und von da aus populär geworden ist. Die Entstehung des Namens weist damit in die Zeit, wo die Vorstellung vom Himmelsheere lebendig war in Israel, d. h. in die Zeit der Eroberungskämpfe um den Besitz des Gelobten Landes. An der ältesten Stelle, wo er vorkommt, nämlich 2 Sam 5, 10 in Beziehung auf David, erscheint er bereits als ein längst bekannter und üblicher (cf. Löhr a. a. O. S. 63). Von hier aus begreift sich das Fehlen dieses Namens im Hexateuch und sein plötzliches Auftauchen in den Samuelisbüchern. Die Vorliebe mancher Propheten für diesen Namen mag ihren Grund in der alten poetischen Klangfarbe desselben haben. Aus der Beziehung zu dem צבא השמים ergibt sich, daß er Jahwe als Himmelsgott voraussetzt. Darauf, daß das „Heer“ einmal im Singular, das andere Mal im

Plural erscheint, ist kein Gewicht zu legen; wir haben in beiden Fällen Ausdrücke, die im Laufe der Zeit zu stehenden und festgeprägten Formeln geworden sind und von der Sache, die sie ausdrücken, schon ziemlich weit abliegen und beide eine selbständige Entwicklung hinter sich haben. Das Wort צבאות wurde bald als nomen proprium empfunden und so einfach als ein zweiter Name zu Jahwe hinzugestellt.

Gewisse Ansätze zu einer Bildung von göttlichen Beinamen kann man vielleicht erkennen in Formen wie הישבי בשמים Ψ 123, 1. Wenigstens je einmal begegnet uns der אלהי מרום Mi 6, 6 (S. 265) und אל השמים Ψ 136, 26.

7. Bisher sind wir den Spuren der Himmelsvorstellung nachgegangen, soweit sie als ein Bestandteil der populären Denkweise erkennbar ist. Wir können dieselbe noch ergänzen durch einige Äußerungen der Propheten, die ja auch unter gewissen Kautelen als Zeugen für die volkstümlichen Anschauungen zu verwerten sind (S. 178 ff.). Bei Amos und Hosea finden sich keine direkten Anspielungen auf die Himmelswohnung, denn Am 9, 6 „Im Himmel baut er seinen Söller (l. עליתו für מעלותו) und sein Gewölbe über der Erde" gehört zugleich mit V. 5 und vielleicht auch 4, 13 und 5, 8 f. zu einem Lobeshymnus auf Jahwe, der in das Buch Amos hineingearbeitet ist. Dagegen aber ist als besonders wertvoll, Jes 6 heranzuziehen. Die Stelle ist lehrreich, um zu erkennen, wie sich bei einem Manne wie Jesaia Tempel- und Himmelsvorstellung miteinander ausgleichen. An beide Vorstellungen ist Jesaia von Jugend auf gewöhnt, jene erstere ist ihm hauptsächlich als eifrigem Jahweverehrer und fleißigem Teilnehmer am Tempelkult zu eigen geworden, letztere hat er als Kind seines Volkes aus alten Märchen und Erzählungen kennen gelernt, beide gewinnen in der Vision lebendige Gestalt. So kommt es, daß er die Vision im Tempel hat, daß er im Tempel aber Gott in einer Weise schaut, wie die Volksphantasie sich Gott im Himmel thronend in heiliger Engelumgebung dachte (vgl. S. 243). Aus dem zweifellos echten Jesaia ist sonst als Beleg für die Himmelswohnung nur das schöne Wort 18, 4: „Jahwe schaut herab von seiner Wohnung wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein und die Tauwolke in der Ernteglut" anzuführen, Jahwe in ewiger Ruhe vom Himmel oben herabschauend auf das unruhige Treiben der Menschen. Aus den mutmaßlichen Zusätzen zum Buche Jesaia sind zu erwähnen 31, 4: Jahwe steigt herab zum Kampfe gegen Zion (s. Duhm z. St.), und 33, 5 „Hoch erhaben ist Jahwe, denn er wohnt in der Höhe (כי שֹׁכֵן מרום), und in dem eschatologischen Stücke 24—27 ist die Rede davon, daß Jahwe „das Heer der

Höhe“ (צבא המרום) in der Höhe heimsuchen wird zum Gericht. (24, 21.)

Micha leitet sein Buch mit der poetischen Schilderung einer Theophanie ein, wie Jahwe aus seiner Wohnstätte, dem היכל קדשו, heraustritt und seinen Weg nimmt über die Höhen der Erde, daß die Berge zerfließen wie Wachs vor dem Feuer usw. 1, 2—4 (S. 183). In Mi 6, 6, der zu einem vermutlich aus der Zeit Manasses stammenden Abschnitte gehört (Wellhausen, Nowack; nach Marti ist das Kapitel nachexilisch), findet sich der Gottesname אלהי מרום; damit könnte in dieser Zeit ein Ehrentitel Jahwes gegenüber der Menge der unter Manasse eingedrungenen Requisiten fremder Götterkulte beabsichtigt sein.

Eine gewisse Tendenz zugunsten der Himmelsvorstellung kann man in Jer 25, 30 (nicht von Jeremia, s. S. 183f.) vermuten, wo der altbekannte Spruch Am 1, 2 und Joel 4, 16 in der Form erscheint: „Jahwe brüllt von oben (ממרום) und läßt seine Stimme erschallen aus seiner heiligen Wohnung“.

Die alte mythologische Vorstellung von dem Königspalaste im Himmel, wo Jahwe, von seinen himmlischen Scharen umgeben, auf erhabenem Throne sitzt, klingt noch mehrfach in der späteren Literatur nach; von dem היכל im Himmel ist abgesehn von Mi 1, 2 noch die Rede Ψ 11, 4; 18, 7; 29, 9; Hab 2, 20, von dem Throne Jahwes außer Hes 1, 26; 10, 1 noch Jes 66, 1; Ψ 11, 4; 103, 19. An Jahwes Söller (עליה) erinnert Am 9, 6 (s. S. 264) und Ψ 104, 3. 13. Es ist das ein allgemeines Gesetz, daß alte Vorstellungen in später Zeit in der Poesie als archaistische Bilder, aber meist ohne daß man sich der alten Bedeutung noch recht bewußt ist, wieder an die Oberfläche kommen.

Die Form, in der wir die Himmelsvorstellung bis jetzt kennen gelernt haben, ist zumeist recht sinnlicher Art, der Himmel erscheint als eine der irdischen analoge Welt für sich, in der Jahwe über seine Elohimwesen herrscht, wie der irdische König über seine Beamten. In dieser Ausprägung können wir die Himmelsvorstellung nicht gerade als ein Zeichen besonderer Vergeistigung des Gottesbegriffes ansprechen. Es ist deshalb auch begreiflich, daß sie in der priesterlichen und prophetischen Stufe der israelitischen Religiosität keine besondere Rolle spielt und nur in der Mythologie eine Sonderexistenz führt. Für den Kultus und die tägliche Betätigung der Religion war der Gedanke an Jahwe im Tempel der zentralere und auch wertvollere.

Wenn wir nun aber annehmen, daß gegen Ende der Königszeit jene Mythologien über den Inhalt des Himmels als lebendige

ganz indifferenten Gebrauch 29, 5; 31, 6. 13; 32, 4; 38, 20 und 8, 3, nur noch 32, 7 f. vor, wo Jahwe eine Finsternis verheißt, die er durch die Verdunkelung des Himmels herbeiführen will. Der Ausdruck נפתחו השמים 1, 1 kann hier nur auf die Vision des Hesekiel gehn; da diese sich aber in Wirklichkeit nicht im Himmel, sondern auf der Erde abspielt, so kann dieser Ausdruck auch nicht von Hesekiel in dem wörtlichen Sinne gemeint sein. Er gebraucht vielmehr einen geläufigen volkstümlichen Ausdruck, der jede Theophanie (מראות אלהים, hier natürlich Gen. obj. Gesichte, in denen man Gott schaut) als einen Einblick in den Himmel erklärt. Nach der populären Ausdrucksweise gehören also Himmel und Gottheit unlöslich zusammen. Derselbe Ausdruck findet sich im Neuen Testament Mc 1, 10; Act 7, 56; 10, 11; Apc 4, 1.

Besonders nahe den deuteronomischen Anschauungen stehen Esra und Nehemia. Sie sind geflissentlich bestrebt, die durch die Nähe der Gottheit bedingten Vorsichtsmaßregeln im Tempelkult innezuhalten Esr 9, 5; 10, 1. 6; Neh 6, 11 (s. S. 206 f.), andrerseits aber teilen sie die Vorstellungen von 1 Kö 8, wonach Jahwe im Himmel die Gebete seines Volkes hört Neh 9, 27 f. Auf den Sinai ist Jahwe herabgestiegen, aber vom Himmel hat Jahwe zu den Israeliten gesprochen Neh 9, 13, wie Dt 4,36. Gott ist der Schöpfer des Himmels bis in seine höchsten Höhen, und das Heer des Himmels verneigt sich vor ihm Neh 9, 6. Dabei gebrauchen beide mit Vorliebe den Namen „Gott des Himmels“, aber wohl in der S. 258 angegebenen bestimmten Absicht.

Wie sich in der populären Frömmigkeit der nachdeuteronomischen und nachexilischen Zeit die doppelte Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel und im Tempel widerpiegelt und miteinander ausgeglichen hat, lehren am besten die Psalmen. In ihnen treten uns beide fast gleichmäßig häufig entgegen, mehrfach in ein und demselben Psalm. Das aktuelle Interesse ist in den meisten Psalmen mehr dem Tempel und seinem Kultus zugewandt, die Himmelswohnung tritt mehr in den Naturhymnen zum Preise von Jahwes Allmacht hervor. Daher gewannen wir oben den Eindruck, daß die Wohnung Jahwes im Tempel mehr dem allgemeinen lebendigen Glauben des Volkes entspricht, während die Himmelswohnung mehr die Rolle eines theoretisch-dogmatischen Glaubenssatzes vertritt (S. 212 f.). Im einzelnen verweise ich auf die Ausführungen auf S. 207 ff., wo auch die Rede von verschiedenen Ausgleichsvorstellungen ist.

Einige Spuren weisen darauf hin, daß der Glaube an Jahwes Himmelswohnung in späterer Zeit auch gelegentlich bedenkliche Konsequenzen nach sich ziehen konnte. Bestand der religiöse

der Tempelvorstellung in dem Bewußtsein, Gott in nächster
auf der Erde bei sich zu haben, so konnte in entsprechen-
'eise die Himmelsvorstellung einer Art von Deismus „Der
el ist hoch, und der Zar ist weit“ Vorschub leisten. Daß
Konsequenzen in der Tat gezogen wurden, erfahren wir
ıus Hi 22, 13 f., wo Eliphas von Theman Hiob die Worte
ft: „Du willst sprechen: Was weiß denn Gott? Kann er
Wolkendunkel richten? Die Wolken dienen ihm zur Hülle,
er nicht sehn kann, und auf der Himmelswölbung ergeht
ı?“ Haben wir in diesen Worten auch nur eine Unter-
ʒ von gegnerischer Seite, so ist es doch zweifellos, daß der
: des Hiob ähnlich denkende Kreise zu seiner Zeit gekannt
n Thr 3, 44: „Du hast dich in Wolken eingehüllt, daß das
nicht hindurchdringen konnte“ haben wir ein Beispiel einer
ıtion, die durch das Unglück an Gottes Hülfe irre wurde.
ers zogen die Toren und die Gottlosen aus der Himmels-
ıg gern den Schluß: Gott hat sein Angesicht verhüllt und
icht Ψ 10, 11 oder V. 5: Gottes Gerichte spielen sich hoch
ıרום) ab und sind weit von dem Gottlosen (רשע 4) entfernt
ıo daß er alle seine Feinde anblasen kann. Etwas weniger
aber doch ähnlich urteilt der Prediger: „Gott ist im
l und du bist auf Erden, darum laß es bei wenigen Worten
ıet) bewenden“ (Qoh 5, 1), Gott ist weit weg und will des-
ɔht mit vielen kleinlichen und unwichtigen Dingen behelligt
ʾaraus, daß Gott nicht mit seinen Strafgerichten gegen die
ɔn einschreitet, wie es der jüdische Glaube an die un-
ıre Folge von Sünde und Strafe erwartet, schließt das
laß Jahwe fern ist und nicht sieht Mal 2, 17; Ψ 13, 1.
ttlosen war ein Gott im Himmel angenehmer, als ein naher
f Erden (cf. auch Rob. Smith a. a. O. S. 45). Auch die
n fürchten oft, daß Jahwe im Himmel fern von ihnen sei
2; 35, 22; 71, 12. Marti ist geneigt, in dem Bestreben,
traulich klingenden Namen Jahwe durch andere Namen
hreiben oder überhaupt nicht auszusprechen und dadurch
abenheit Gottes Ausdruck zu geben, ein Stück Deismus
wenn nicht durch Offenbarung und Wunder die lebendige
ıkeit Gottes gesichert wäre (Rel.-Gesch.[5] S. 266 und 312).
Jnsere Aufgabe ist damit erfüllt, daß wir den Nachweis
zu haben glauben, daß die Vorstellung vom Wohnen
im Himmel alt ist, daß ihre ersten Spuren in märchen-
inkleidung bis in die Zeit der Eroberungskämpfe zurück-
und daß sie organisch aus der Gewittergottvorstellung
wachsen ist. Die Himmelsvorstellung ist meines Er-

achtens auch die einzig mögliche und verständliche Ablösung der Sinaivorstellung. Die Wolken und das Feuer, Gewitter, Regen und Wind sind die alten naturhaften Äußerungen des Gewitter- und Vulkangottes vom Sinai, die auch bleiben, nachdem die Lösung vom Sinai vollzogen ist. Auch in Palästina gab es Wolken und Gewitter am Himmel, und man war von altersher gewohnt, im Gewitter die Manifestationen der Gottheit zu erkennen; schon das wies zum Himmel. Alles andere aber, was zum Bereiche der Gewittergottheit gehört hatte, Feuer, Rauch und Wolken, strebte nach oben, dem Himmel zu, und der Segen, den das Gewitter mit sich brachte, der fruchtbringende Regen, kam von oben. In alter Zeit war dieser Gewittergott durch geschichtliche Bande mit dem Berge Sinai verknüpft; als man dann aber nach der Seßhaftigkeit in Kanaan mit der Sinaivorstellung allmählich brach, und der Gewittergott heimatlos wurde, war das Natürlichste, daß man ihn dort lokalisierte, wohin ihn seine Eigenschaft als Wettergott wies, an den Himmel. Diese Vorstellung, daß Gott im Himmel wohne, spielte zunächst eine selbständige Rolle nur in einer mythologischen Unterströmung der Jahwereligion, die aber dem Denken des Volkes näher lag als die Religion der Priester und Propheten, von der wir hauptsächlich den literarischen Niederschlag besitzen. Der Glaube an das Wohnen Jahwes an den Kultheiligtümern Palästinas war nur eine auf gegebenen historischen Voraussetzungen beruhende Übergangsstufe, die die Himmelswohnung nebenher nicht unbedingt ausschloß. Dagegen wurde in der priesterlichen Stufe der Religion die aus der Fremde importierte, aber durch Bauart des Tempels und durch alle Einzelheiten des Kultes bedingte, Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel für lange Zeit herrschend und duldete, genau genommen, die Himmelsvorstellung nicht neben sich, bis durch die deuteronomistischen Kreise infolge der Schaffung einer, beide Vorstellungen in sich ausgleichenden, Formel die Himmelsvorstellung als beglaubigtes Dogma in die herrschende Religionsauffassung einzog.

Danach ist auch die unter den Gelehrten am meisten verbreitete Vorstellung, daß es die Propheten gewesen seien, die der Himmelsvorstellung zum Siege verholfen hätten, nicht völlig richtig. Noch viel weniger freilich jene andere, daß die alte Zeit bis zum Exil, einen von der Erde getrennten Himmel als eigentliche Wohnstätte Jahwes nicht gekannt habe (Benzinger, Hebr. Arch.[1] § 52, 2 S. 372[1]), zuletzt in voller Schärfe ausgesprochen von Stade, Altt. Theol. § 46, 2). Es mochte vielleicht Kreise in Israel

---

[1]) In der neuen Auflage (1907) beseitigt.

', die „Jahwe im Himmel“ für den dem Glauben der alten
ɪeten adäquaten Ausdruck für Jahwes Wohnung ansahen,
lleicht D. Die Propheten selbst haben diesen Glauben aber
ɜlten ausgesprochen. Für die Propheten hatte Jahwes
tbereich an dieser Welt überhaupt keine Schranke,
ɜ war die Ubiquität Jahwes, wenn auch kein theoretischer
ıtz, so doch um so innigere lebendige Überzeugung. Sie
igten den Gedanken an Gottes Transzendenz und Immanenz
elbar miteinander. Im einzelnen haben wir auf die in Be-
kommenden Stellen bereits hingewiesen, um zu beweisen,
ie gelegentlichen Äußerungen über eine Wohnung Jahwes
mpel oder im Himmel als rhetorische, dem Volksglauben
ımene, Wendungen zu beurteilen seien. Sie mögen hier im
menhange noch einmal Revue passieren. Schon bei dem
n der schriftstellernden Propheten, Amos, lesen wir: „Nie-
wird (dem Strafgerichte) entrinnen, brechen sie in Scheol
holt sie von dort meine Hand, steigen sie in den Himmel, so
ich sie von dort herab, verbergen sie sich auf dem Gipfel
rmel, so spüre ich sie dort auf und hole sie, und verbergen
h vor mir auf dem Grunde des Meeres, so gebiete ich
er Schlange, sie zu beißen“ 9, 2 f., Himmel und Hölle und
ıtiefe bieten Jahwe in seinem Handeln keine Schranke. Nach
ɜ erfüllt Jahwes Herrlichkeit die ganze Erde; er hält einst
lie gesamte Völkerwelt einen großen Gerichtstag ab und
ıtet sie mit einem Schlage, er selbst aber geht in ewiger
ɔnheit und einsamer Größe daraus hervor 2, 11. Jeremia
ɔtt sagen: „Bin ich ein Gott aus der Nähe und nicht (auch)
tt aus der Ferne? Kann sich jemand in Schlupfwinkeln
ken, daß ich ihn nicht sähe? Wie? Fülle ich nicht Himmel
de an?“ 23, 23 f. (den kritischen Apparat s. S. 184 f.). Daß
ie Anlage der Hesekielschen „Erscheinung“, die sich nach
eiten drehen kann, als eine Darstellung der Allgegenwart
zu deuten sei (Bertholet), will mir nicht recht einleuchten,
el scheint mir von dieser Vorstellung weiter entfernt zu
s die meisten übrigen Propheten. Auch in einigen Psalmen
vir Äußerungen, die nahe an die Vorstellung der Allgegenwart
, so Ψ 113, 5 f.: „Wer ist wie Jahwe, unser Gott, der in
he wohnt und in die Tiefe hinabblickt?“, wie mir scheint,
ıf den kürzesten Ausdruck gebrachte Vereinigung von
ndenz und Immanenz. Auch die stolze Antwort der Juden
Frage der Heiden, denen der bildlose Kult der Juden
ɜiflich ist: „Wo ist euer Gott?“, „Unser Gott ist im Him-
vas dann näher ausgedrückt wird durch: „er vermag alles

zu tun“, kein Ding ist ihm unmöglich Ψ 115, 2, ist doch wohl aus der Überzeugung der überweltlichen Stellung Jahwes heraus entstanden. Der Himmel hat Gott nicht der Nähe der Seinen entzogen, er prüft vom Himmel aus mit seinen Augen und Wimpern die Menschenkinder Ψ 11, 4; 139, 1 ff. u. a., ebenso dringt das Gebet der Menschen zu Gott in den Himmel 2 Chr 30, 27. Mit der Vergeistigung der Gottesvorstellung ging auch eine vergeistigte Betrachtung des Himmels Hand in Hand. So wird der Himmel mit Beiworten benannt, die ihn als die Sphäre der Raum- und Zeitlosigkeit charakterisieren Jes 57, 15; Ψ 89, 3; 92, 9; 93, 2. 4. Vom Himmel schaut Gerechtigkeit herab Ψ 85, 12. Freilich Gott selbst ist so erhaben, daß in seinen Augen selbst der Himmel, der für menschliches Denken höchste Inbegriff der Reinheit, nicht rein ist, Hi 15, 15. Bis hart an die Grenze der Allgegenwart dringt Ψ 139, 7—10 vor: „Wo soll ich hingehn vor deinem Geist, wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mir in Scheol, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten.“

Den höchsten und edelsten Gottesbegriff hat wohl der „große Unbekannte“ Jes 40 ff. Nach ihm ist Gott von Ewigkeit her 40, 28; 41, 4; 46, 3 f., ein Wesen von Geist und höchster Intelligenz 40, 13 f. 28; der Gott der ganzen Erde 54, 5 und einziger Gott der Welt 41, 23; 44, 6; 48, 12. Die ganze Weltgeschichte hat nur das eine Ziel, daß er als Gott von der gesamten Menschheit anerkannt und verehrt werde 49, 6. Himmel und Erde sind das Werk seiner weisen Schöpfermacht 40, 26—28; 42, 5; 44, 24f.; 45, 18; 54, 5, aber Jahwes Heil und Gerechtigkeit überdauern noch die Existenz von Himmel und Erde 51, 6. Jahwe ist erhaben über jede zeitliche und räumliche Schranke, „er wohnt über dem Erdenrund und seine Bewohner sehen aus wie Heuschrecken, er, der die Himmel ausspannt wie einen Flor und ihn hinbreitet wie ein Zelt zum Wohnen“ 40, 22.

Wir sind bis heute über Deuterojesaia nicht hinausgekommen, für ihn war Gott allgegenwärtig wie für uns, nur fehlten ihm die Formeln für seinen Glauben, und wir sind uns der eigenen Unzulänglichkeit der Erkenntnis überweltlicher Größen bewußt geworden. Die Vorstellung von der Allgegenwart der Gottheit gehört noch heute zu den großen Antinomien für den menschlichen Geist. Diese Antinomie besteht einmal in der Forderung des religiösen Gemütes, an jedem Orte und in jedem Augenblicke in

sönlichen Verkehr mit Gott treten zu können, sowie in der dem Wege des theoretischen Denkens vollzogenen Vorstellung ı der absoluten Gottheit, die mit ihrem Einfluß das All umfaßt l durchdringt — und andrerseits in der Unfähigkeit unseres istes, uns dieses allumfassende Wirken Gottes an sich vorzullen. Wenn wir daher von einer gewissen Höhe hinabschauten ſ den aus Talgründen zurückgelegten Weg, so soll es nicht shalb geschehen sein, um uns in dem Glanze des Bewußtseins sonnen, wie wir es zuletzt so herrlich weit gebracht haben, ndern wir möchten darin den Finger Gottes spüren, der sich in n einzelnen Phasen des Fortschrittes manifestierte und dadurch fördert werden in der Erkenntnis des göttlichen Wesens. Nur ne auf sehr schwachen Füßen stehende Religiosität wird sich heuen, in die noch nebelhafte religiöse Vorstellungswelt der rväterzeit hinabzusteigen; dagegen wird die Erkenntnis von der ch stets gleichbleibenden menschlichen Anlage, die in fortdauernem Kampfe nach adäquaten Formen und Vorstellungen ringt, em Glaubenden die Überzeugung stärken, daß er göttlichen eschlechts ist. Unsere Gotteserkenntnis wird daher stets eine pproximative sein.

Stellenregister.

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XV

Jahwes Wohnstätten

nach den Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. **Gustav Westphal**
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Druckfehler-Berichtigung.

S. 51 Z. 21 v. u. l. 14 f. statt 17 f.
S. 60 Z. 6 v. o. l. Synkretismus
S. 70 Z. 9 v. o. l. לשכן statt לשנך
S. 101 Z. 6 v. o. l. repräsentiert
S. 255 Z. 16 v. o. l. אשח
S. 257 Z. 4 v. o. l. Wort

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XV

Jahwes Wohnstätten

nach den Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. **Gustav Westphal**
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

kommenden Anschauungen und Einrichtungen behandelt werden. Der allgemeine Teil beginnt mit einer Prüfung der Versuche, das ganze Christentum aus der griechisch-römischen Philosophie abzuleiten, die natürlich schon wegen der damit verbundenen unmöglichen literar- und historischkritischen Konsequenzen undurchführbar sind, aber doch stellenweise berechtigt sein könnten. Es ergibt sich, daß zwar die Predigt Jesu und die Darstellung der Synoptiker nur in einigen Ausdrücken, Metaphern und Gleichnissen von der Philosophie abhängig sind, Paulus und die spätere Literatur aber auch in manchen ihrer Anschauungen. Von den einzelnen, dem ganzen Christentum gemeinsamen Anschauungen, die aus andern Religionen erklärt worden sind oder werden könnten, werden zunächst die schon im Judentum vorhandenen behandelt und hier wieder an erster Stelle die Vorstellungen von Gott und den Mittelwesen. Der Versuch, den Monotheismus aus Babylonien oder Ägypten abzuleiten, wird zurückgewiesen, auch die Annahme, die spätere Ausprägung jenes sei vom Parsismus abhängig, als unwahrscheinlich erklärt und nur die Lehre von der Schöpfung durch das Wort als, außer durch das Alte Testament, möglicherweise durch die ägyptische Religion hervorgerufen bezeichnet. Sonst sind es nur Gottesnamen, die hier fremde Einflüsse verraten. In der Lehre von den Mittelwesen stammen die sieben Erzengel, sowie die vierundzwanzig Ältesten und vier Tiere der Offenbarung in letzter Linie aus Babylonien; was man dagegen sonst im Neuen Testament an Spuren der Planetenverehrung und zum Teil auch, was man an solchen der Verehrung der Tierkreisbilder entdeckt hat, beruht auf Einbildung — ebenso wie die astronomische Erklärung der siebzig Jünger und des Lamms in der Apokalypse. Die Vorstellung von der Belebtheit der Himmelskörper namentlich bei Paulus ist allerdings babylonischen und zugleich persischen Ursprungs; auch zu dem Glauben an Schutzengel könnten diese Religionen mitgewirkt haben. Vor allem indes gilt das von der Annahme böser Engel und des Satans; dagegen braucht die Vorstellung vom Geiste Gottes nicht auf solche Einflüsse zurückzugehen. Auch die Erwartung von Zeichen vor dem Ende erklärt sich im allgemeinen ohne außerjüdische Vorbilder irgendwelcher Art; nur die apokalyptischen Reiter und die Tiere der Offenbarung gehen (letztere wohl durch Vermittelung Persiens) auf Babylon zurück. Desgleichen stammt die Erwartung einer letzten Erscheinung des Satans wohl aus dem Mazdaismus; dagegen ist das von der Annahme gerade von zwei Vorläufern des Messias wenig wahrscheinlich. Noch weniger bedarf der Messias oder auch der Knecht Jahve's einer religionsgeschichtlichen Erklärung; nur der Menschensohn wird allerdings schließlich aus dem Parsismus stammen.

Vor allem aber gehen auf ihn manche Züge in dem eigentlichen eschatologischen Drama zurück, ebenso wie in der Lehre von dem Leben nach dem Tode. Möglicherweise gilt das auch von der im Neuen Testament allerdings vor allem bekämpften Betonung der zeremonialgesetzlichen Gerechtigkeit; sonst sind die sittlichen Anschauungen des Christentums, die es vom Judentum übernahm, nur in Einzelheiten oder Ausdrücken von anderen Religionen abhängig. Auch unter den neuen, aber dem gesamten Urchristentum gemeinsamen Anschauungen wird nicht die Überlieferung von dem Tode Jesu an einem Passahfest und seiner Auferstehung am dritten Tage darnach oder die christliche Sonntagsfeier aus anderen Religionen entlehnt sein und erklärt sich ebenso die Annahme seiner Hadesfahrt ohne solche. Nur der Glaube an seine Erhöhung könnte auf heidenchristlichem Gebiet hier und da nachträglich durch die Apotheose-Vorstellungen verstärkt worden sein; aber im Grunde war er doch anderer Art und bedurfte jener Unterstützung nicht. Auch die triadischen Formeln gehen nur insofern auf heidnische Einflüsse zurück, als sie auf der auch anderwärts weitverbreiteten Vorliebe für die Dreiheit beruhen. Endlich von den Einrichtungen des Urchristentums könnte der Gottesdienst durch Vermittelung des synagogalen zum Teil den persischen nachahmen; das Zungenreden und der Enthusiasmus überhaupt wurzeln höchstens insofern in heidnischen Religionen, als einzelne Christen von ihnen her daran gewöhnt sein mochten, sich so zu begeistern. Betreffs der Taufe und des Abendmahls dagegen zeigt eine sorgfältige Einzelerklärung, daß die sakramentale Wertung, die man dann religionsgeschichtlich erklärt, von den neutestamentlichen Autoren selbst im allgemeinen gar nicht vertreten wird; die von Paulus in Korinth und von Johannes in seinem Kreise vorausgesetzte Auffassung beider stammt allerdings wohl aus dem Heidentum. Ebenso der Namenglaube, der aber sicher nur in den lukanischen Schriftwerken und der Offenbarung nachweisbar ist.

Der besondere Teil beginnt mit einer eingehenden Widerlegung der Ableitung der evangelischen Tradition aus dem Gilgameschepos. Dann wird jene im einzelnen unter dem hier überall geltenden Gesichtspunkt durchgegangen; dabei erweist sich zwar nicht die Annahme der jungfräulichen Geburt Jesu oder die Geschichte von den Weisen im allgemeinen, wohl aber die Episode vom Stern und der Verfolgung durch Herodes als heidnischen Ursprungs. Des weitern gilt das nur von Vergleichen oder Ausdrücken; erst die Erscheinungen beim Tode Jesu gehen wieder auf heidnische Vorstellungen zurück. Bei der paulinischen Theologie wird ein solcher Einfluß zumeist unbegründeterweise behauptet; nur an einigen wenigen Punkten

wirken in seinen Briefen und in der späteren Literatur derartige Anschauungen nach. Auf die johanneische endlich hat der hermetische Gedankenkreis irgendwie eingewirkt; sonst könnte noch der Ausdruck: Paraklet und das Bild des Weinstocks fremden Ursprungs sein. Dagegen ist der Einfluß namentlich des Buddhismus, den man hier, wie schon in den Synoptikern und sonst gelegentlich, wahrnimmt, wieder lediglich eingebildet.

Zum Schluß werden nochmals diejenigen Anschauungen zusammengestellt, die wirklich sicher oder vielleicht aus andern Religionen stammen; es zeigt sich dabei, daß das Christentum seinem innersten Wesen nach doch von ihnen unabhängig ist. Ein Sach-, Stellen- und Namenregister erleichtern den Gebrauch des Buches.

C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

